

INHALT

Seite

Der Genesiskommentar Thierrys von Chartres und die Thierry von Chartres zugeschriebenen Kommentare zu Boethius „De Trinitate“

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades
der Philosophischen Fakultät
der Universität zu Köln

vorgelegt von
Anneliese Stollenwerk
aus Woffelsbach

Köln 1971

Stadt- u. Univ.-Bibl.
Frankfurt/Main

75/4200

D58/653

K
Berichterstatter: Prof. Dr. Albert Zimmermann
Prof. Dr. Johannes Rathofer

Tag der mündlichen Prüfung: 13. Februar 1971

72/22060

Stadt- u. Univ. - Bibl.
Frankfurt/Main

I N H A L T

	Seite
VORWORT	1
A. EINLEITUNG: LEBEN UND WERKE THIERRYS VON CHARTRES	3
1. Leben und Laufbahn	3
a) Thierry, gebürtiger Bretone, als Lehrer der sieben freien Künste, Erzdiakon und Kanzler in Chartres	3
b) Beginn der Lehrtätigkeit in Chartres	5
c) Die Lehrtätigkeit in Paris	9
d) Thierry als Kanzler in Chartres	11
e) Die Auseinandersetzung mit den "Cornifizieren"	22
2. Die Thierry von Chartres zugeschrie- benen Werke	23
a) Das Heptateuchon, der Kommentar zu Ciceros "De inventione rhetorica" und andere Werke	23
b) Der Genesiskommentar	23
c) Die Zuschreibung des "Librum hunc" (Commentum) an Thierry durch W. Jansen	27
d) Die Zuschreiben des "Commentums", der "Lectiones" und der "Glossa" an Thierry durch N. M. Haring	30
B. DER GENESISKOMMENTAR THIERRYS VON CHARTRES	34
1. Vorbemerkung zum Auf- bau des Werkes und zur Interpretationsmethode	34
2. Die Materie	37
a) Die Materie im Rahmen der vier Ursachen der Welt	37

b) Die Ausgestaltung der Materie im Sechstageswerk	39
c) Die "Formlosigkeit" der Elemente im ersten Schöpfungszustand	41
d) Die primäre Materie und ihre Formung	43
3. Die mathematische Trinitätsspekulation	49
a) Der hl. Geist als formendes Prinzip der Materie	49
b) Der Anspruch auf rationale Beweisbarkeit der Trinität	51
c) Die Ableitung der Zahl und des Seins aus der göttlichen Einheit	52
d) Die Ableitung der "proportio" und der Formen aus der göttlichen Gleichheit	58
e) Rekonstruktion des Fehlenden: Die Ableitung der "proportionalitas" und der Übereinstimmung bzw. Dauerhaftigkeit aus der Verbindung der Einheit und Gleichheit	63
Exkurs: Die Trinitätsspekulation Thierrys von Chartres und die Westfassade der Kathedrale von Chartres	68
4. Immanenz und Transzendenz Gottes	73
C. DAS "COMMENTUM" ZU BOETHIUS "DE TRINITATE" (LIBRUM HUNC)	79
1. Vorbemerkungen über die Ausführungen des Boethius im 2. Kap. von "De Trinitate"	79
2. Materie und Form	83
a) Materie und Form als Potentialität und Aktualität	83

b) Die Verwendung der Begriffe "ipsum esse" und "forma essendi"	88
c) Allgemeinform und Individualform	89
d) Materie, Form und "spiritus"	93
3. Gott als "forma essendi"	97
a) Die Teilhabe des Geschöpflichen an Gott als Emanation der Formen aus der göttlichen Form	97
b) Die Schöpfung der Materie	101
c) Die Materie als Ursache für die Verschiedenheit der Formen	105
4. Die mathematische Trinitätsspekulation	109
a) Der Verzicht auf rationale Beweisbarkeit	110
b) Die Erzeugung der göttlichen Gleichheit	111
c) Die Ableitung des Geschöpflichen aus der Einheit und Gleichheit gemäß der Zahl	117
d) Zusammenfassung	122
5. Die "modi universita- tis rerum"	124
6. Die spekulativen Wis- senschaften und ihre Gegenstände	128
D. DIE "LECTIONES" (QUAESIT) UND DIE "GLOSSA" (ANONYMUS BEROLINENSIS) ZU BOETHIUS "DE TRINITATE"	133
1. Die "modi universita- tis"	133
a) Vorbemerkung über die "modi universitatis"	133

	Seite
b) Die "possibilitas determinata" und die "Necessitas absoluta"	134
c) Die "possibilitas determinata" und die "possibilitas absoluta"	138
d) Die "necessitas complexionis" und die drei übrigen "modi universitatis"	141
e) Die "modi universitatis" als Gegenstände der spekulativen Wissenschaften	144
f) Vergleich mit der Darstellung bei Clarenbaldus von Arras	147
2. Die mathematische Trinitätsspekulation	149
 E. ZUSAMMENFASSUNG	 154
 ANMERKUNGEN	 157
 LITERATURVERZEICHNIS	 285

VORWORT

Seitdem in der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts Hauréau und Clerval als erste der bis dahin fast unbekannten Persönlichkeit Thierrys von Chartres stärkere Aufmerksamkeit widmeten, hat dieser für die Geistesgeschichte des 12. Jahrhunderts nicht unbedeutende Philosoph immer wieder das Interesse der Mediävisten gefunden. Man konzentrierte sich dabei vor allem auf seinen Genesiskommentar, sodann auf das Weiterwirken der in diesem Werk enthaltenen platonisierenden Metaphysik und nicht zuletzt auf die Zuschreibung von weiteren - anonym überlieferten - Werken an Thierry. Weniger Aufmerksamkeit widmete man dem von ihm herausgegebenen Lehrbuch der sieben freien Künste, dem bezüglich der Verbreitung des aristotelischen Organons erstrangige Bedeutung zukommt, und seinem Kommentar zu Ciceros "De inventione rhetorica".

Das Interesse am Genesiskommentar hat bisher nicht in einer umfassenden Darstellung Ausdruck gefunden, sondern sich jeweils auf einzelne Aspekte des Werkes beschränkt. Hauréau, dem das Verdienst zukommt, den Genesiskommentar erstmals ediert zu haben, der aber zuvor schon in seiner Geschichte der mittelalterlichen Philosophie größere Teile des Werkes vorführte, sah in dem Verfasser vor allem den Pantheisten. Auf denselben Aspekt konzentriert sich auch die Darstellung Clervals in seinem Werk über die Schule von Chartres. Duhém hob dann vor allem den kühnen Rationalismus in den kosmogonischen bzw. kosmologischen Ausführungen hervor. Außerdem lenkte er die Aufmerksamkeit auf die mathematische Trinitätsspekulation des Werkes, indem er auf diese als Quelle für die entsprechende Spekulation in der "Docta ignorantia" des Nik. von Cues hinwies. Die von Duhém gesetzten Akzente bestimmten zunehmend die späteren Darstellungen; das Interesse an dem Problem des Pantheismus trat demgegenüber in den Hintergrund.

Die Zahlenspekulation des Genesiskommentares beschäftigt inzwischen nicht mehr nur die philosophiegeschichtliche Forschung, sondern hat in dem Werk O. v. Simsons über die Ent-

stehung der frühgotischen Kathedrale auch die Aufmerksamkeit der kunsthistorischen Forschung gefunden. Diese Tatsache kann man wohl als einen gewissen Höhepunkt der bisherigen Forschung zu Thierry von Chartres werten, selbst wenn man berücksichtigt, daß die Darstellung des Einflusses der Metaphysik Thierrys auf die frühgotische Baukunst in Chartres bei v. Simson nicht voll befriedigt. Das Ungenügende dieses an sich bemerkenswerten Versuches mußte sich zwangsläufig aus der Tatsache ergeben, daß der Kunsthistoriker nicht auf eine umfassende Analyse des gedanklichen Gehaltes des Genesiskommentares, die eine Rekonstruktion der fehlenden Ausführungen einschließt, zurückgreifen konnte.

Die vorliegende Untersuchung enthält den Versuch, eine umfassendere Analyse des Genesiskommentares zu geben, als es bisher geschehen ist, und dabei Kosmologie, Ontologie und Trinitätspekulation des Werkes als ein relativ einheitliches Ganzes darzustellen. Da Thierry von Chartres von der neueren Forschung drei anonym überlieferte Kommentare zu Boethius "De Trinitate" mit einer ebenfalls platonisierenden Metaphysik zugeschrieben worden sind, verbinden wir mit der Darstellung des Genesiskommentares eine für die Erhellung der Persönlichkeit Thierrys von Chartres ebenfalls notwendige Darstellung dieser Werke.

Im Hinblick auf die Zielsetzung dieser Arbeit, den Platonismus Thierrys von Chartres gegen den Platonismus in den genannten Kommentaren zu Boethius "De Trinitate" abzugrenzen, mag unsere biographische Einleitung als unnötig ausführlich erscheinen. Da das bekannte biographische Material jedoch in den diesbezüglichen Darstellungen nur immer vereinzelt vorgestellt und nicht genügend ausgewertet wurde, halten wir es für angebracht, im Rahmen dieser Untersuchung in Form einer Einleitung die bisher ausstehende Zusammenfassung dieses Materials zu geben und damit einen zusätzlichen Beitrag zur Erforschung der Persönlichkeit Thierrys von Chartres zu liefern.

A. EINLEITUNG: LEBEN UND WERKE THIERRYS VON CHARTRES

1. Leben und Laufbahn

a) Thierry, gebürtiger Bretoner, als Lehrer der sieben freien Künste, Erzdiakon und Kanzler in Chartres

In seinem Bericht über Abailards Herkunft charakterisiert Otto von Freising (1156) die Bretagne als ein Land von Klerikern mit scharfem und den freien Künsten zugewandtem Geist, die aber zu anderen Beschäftigungen fast untauglich sind; als Beispiele nennt er zwei hochgelehrte Männer, die beiden Brüder Bernhard und Theoderich¹.

Schon die Histoire littéraire² brachte diese beiden Brüder mit Chartres in Verbindung; Bernhard identifizierte sie mit Bernhard von Moëlan, der gegen 1156 als Kanzler in Chartres wirkte und 1159 Bischof von Quimper wurde³; Thierry mit jenem "Theodericus Carnot(ensis)", den die Teilnehmerliste des Konzils von Reims (1148) aufführt⁴, sowie mit dem "magister Theodericus Carnotensis", der um dieselbe Zeit nach dem Bericht des Historikers Balderich zusammen mit Gerland von Besançon Bischof Albero von Trier auf einer Reise nach Frankfurt begleitete⁵.

Die neuere Forschung hat an der Identifizierung Bernhards mit Bernhard von Moëlan nicht länger festgehalten, seitdem Clerval darauf hingewiesen hat, daß es sich bei dem Bruder Thierrys aller Wahrscheinlichkeit nach um jenen Bernhard handelt, der spätestens seit 1114 in Chartres als Lehrer wirkte, von 1119 bis 1124 die Schule als Kanzler leitete und höchstwahrscheinlich vor 1130 starb⁶. Dagegen hat sich bezüglich Thierry die Identifizierung als richtig erwiesen. Die in der Histoire littéraire mehr auf bloßer Vermutung basierende Identifizierung jenes hochgelehrten Thierry, der nach Otto von Freising in besonderem Maße die Artes beherrschte, mit dem berühmten Chartreser Lehrer, von dem Balderich berichtet, erhielt durch die Nachforschungen von Hauréau und Clerval eine reale Grundlage.

Hauréau⁷ wies auf das Obiit Thierry im Seelenmessenverzeichnis von Notre-Dame in Chartres hin, in dem Thierry als Lehrer, Kanzler und Erzdiakon dieser Kirche erscheint, der ihr nebst vielen anderen Büchern seine Bibliothek der sieben freien Künste schenkte⁸. Clerval⁹ entdeckte dann diese "Bibliothek der freien Künste" in zwei Chartreser Manuskripten¹⁰ aus dem 12. Jh. Vor Beginn des Prologs¹¹, in dem der Verfasser seine Absicht erklärt, in diesem Werk nicht seine eigenen Entdeckungen niederzulegen, sondern diejenigen der vorzüglichen Gelehrten¹², gibt sich ein "Theodoricus" als Verfasser des Prologs und damit als Herausgeber dieses Heptateuchons zu erkennen.

Die tatsächliche Identität dieses Theodoricus mit Thierry von Chartres ist in jüngster Zeit durch den glücklichen Fund eines Epitaphs auf Thierry durch Vernet¹⁴ bestätigt worden. Die Bedeutung des Heptateuchons liegt darin, daß es mit Ausnahme der *Analytica posteriora* erstmals das gesamte aristotelische Organon einbezieht¹⁵. Damit übereinstimmend rühmt der anonyme Verfasser¹⁶ des von Vernet aufgefundenen Epitaphs Thierry - den Lehrer, Kanzler und Erzdiakon von Chartres¹⁷ - als den würdigen Nachfolger des Aristoteles¹⁸; er präzisiert dies dann durch den Hinweis darauf, daß Thierry als erster die *Analytica* und die *Elenchi* erklärte¹⁹. Wenn der Verfasser die *Topik*, die auch auszugsweise im Heptateuchon enthalten ist, nicht erwähnt, so steht das in Übereinstimmung mit dem Bericht des Johannes von Salisbury über Thierry.

Schon die *Histoire littéraire*²⁰ sah sich veranlaßt, jenen Theodoricus, auf dessen Beherrschung der Artes Otto von Freising hinweist, mit dem "magister Theodoricus" zu identifizieren, den Johannes von Salisbury (1159) in seinem *Metalogicon* als "den überaus eifrigen Erforscher der Artes" bezeichnet²¹. An anderer Stelle seines Werkes berichtet Johannes von Salisbury, daß er bei "magister Theodoricus" Rhetorik hörte²²; daß er bei demselben auch Logik hörte, geht aus jenen Ausführungen hervor, in denen er darauf hinweist, daß "magister Theodoricus" die aristotelische *Topik* verachtete, sie aber dennoch bisweilen lehrte²³. Mit diesen Angaben stimmt ganz überein, daß das Heptateuchon zwar einen Auszug aus der *Topik* enthält, der Verfasser des Epitaphs aber, der nur auf die positiven Einstellungen Bezug nimmt, die *Topik* nicht erwähnt.

Die Identität Thierrys von Chartres mit jenem Thierry, den Otto von Freising erwähnt, sowie mit jenem Thierry, von dem Johannes von Salisbury berichtet, kann durch das Seelenmessenverzeichnis von Chartres, das Heptateuchon und den durch Vernet gefundenen Epitaph bereits als hinreichend gesichert angesehen werden. Für die Herkunft Thierrys von Chartres aus der Bretagne existiert aber zusätzlich noch ein direktes Zeugnis, das bisher fast gar nicht beachtet worden ist. Ein 1908 von Wattenbach publizierter Epitaph auf Thierry aus der 2. Hälfte des 12. Jh.²⁴ stellt fest, daß Britannien durch den Sohn leuchtete, Gallien durch den Zögling strahlte und Chartres noch durch den Leichnam²⁵. Wenn der Verfasser wahrscheinlich unter Britannia nicht die Bretagne, sondern England versteht, und wenn er außer diesen Angaben und der Feststellung, daß Thierry den Namen Esel trug²⁶, sich nur in allgemeinen Betrachtungen über den Tod ergeht²⁷, so verliert sein Zeugnis deshalb nicht an Wert.

b) Beginn der Lehrtätigkeit in Chartres

Durch das Seelenmessenverzeichnis von Chartres steht fest, daß Thierry als Lehrer und Kanzler in Chartres wirkte. Wann er dort angefangen hat zu unterrichten, ist jedoch ungewiß. Während Bernhard in den Akten seit 1114 als magister scolae und später als Kanzler begegnet, geben die Akten von Chartres keinen Hinweis auf den Beginn der Lehrtätigkeit Thierrys²⁸. Es ist wohl anzunehmen, daß er zusammen mit seinem Bruder nach Chartres ging bzw. durch dessen Tätigkeit dorthin gezogen wurde. In einer Chartremer Briefsammlung aus dem ersten Fünftel des 12. Jh.s²⁹ findet sich ein Brief, in dem ein Schreiber aus Orleans - nach Poole³⁰ gebürtiger Bretoner - einen Dionysius in Chartres bittet, ihm seine Bücher und die Neuigkeiten, die der Bruder von Magister B. über sein Volk in Erfahrung gebracht habe, zu schicken³¹. Einige Forscher haben geglaubt, den Magister B., an den höchstwahrscheinlich ein anderer Brief dieser Sammlung adressiert ist³², mit Bernhard von Chartres³³ und entsprechend den Bruder mit Thierry identifizieren zu müssen.

Allgemein ist man davon überzeugt, daß Thierry spätestens 1121 in Chartres als Lehrer tätig war. Dieses Datum ergibt sich aus der Biographie Abailards, der offensichtlich in Kontakt mit der Schule

von Chartres stand. Abailard berichtet in seiner Leidensgeschichte, wie auf der Synode von Soissons, die sein erstes Werk über die Trinität verurteilte, ein "quidam scolaris magister" namens "Terricus" kühn für ihn Partei ergriff. Als ein Gegner feststellte, er habe in Abailards Buch gelesen, nur Gott der Vater sei allmächtig, und der päpstliche Legat Conon, bereit, Abailard zu verurteilen, feststellte, nach dem gemeinsamen Glauben gebe es doch drei Allmächtige (seien drei allmächtig?), zitierte dieser Terricus den Satz aus dem Athanasianum "und dennoch nicht drei Allmächtige, sondern ein Allmächtiger"³⁵. Abailard berichtet weiter, wie jener, als sein Bischof ihn wegen des fehlenden Respekts gegenüber dem päpstlichen Gesandten zurechtwies, unbeirrt weiter sprach. Mit den Worten des Propheten Daniel (Dan. XIII, 48) warf er den Anwesenden vor, daß sie einen Beschuldigten voreilig verdammen wollten; er forderte sie auf, über den Richter zu urteilen, der sich selbst sein Urteil gesprochen habe, und den Unschuldigen von falschen Anklägern zu befreien³⁶.

Während die *Histoire littéraire*³⁷ die Frage offen ließ, ob dieser Terricus Thierry von Chartres ist, hat die spätere Forschung allgemein die Frage der Identität bejahend beantwortet³⁸. Man ist dabei teils von der Überzeugung ausgegangen, daß es sich bei dem Bischof des Terricus um keinen anderen handeln kann als um Bischof Gottfried von Chartres³⁹. In der Tat fällt es schwer, in diesem Bischof einen anderen zu erkennen als jenen klugen und maßvollen Gottfried, von dem Abailard noch in den unmittelbar vorhergehenden Zeilen ausführlich berichtet, daß er zuerst die Synode aufforderte, durch eine gründliche Untersuchung dem Fall gerecht zu werden, dann eine Verurteilung zu verhindern suchte durch den Rat, die Synode nach St. Denis vor eine größere Versammlung zu vertagen, und schließlich Abailard riet, das Unrecht geduldig zu ertragen⁴⁰.

Aber auch abgesehen von der Person des Bischofs gibt es für die Identität jenes Terricus mit Thierry von Chartres bedeutsame Anzeichen. Man weiß, daß Abailard durch seinen Versuch, die Trinität durch den Aufweis der zur Erklärung der Schöpfung notwendigen göttlichen Proprietäten der Macht bzw. Allmacht, Weisheit und Güte⁴¹ zu erklären, sich den Vorwurf des Sabellianismus zugezogen hat⁴².

Diese Tendenz enthält aber auch der Thierry von Chartres von einem seiner Schüler zugeschriebene und aller Wahrscheinlichkeit nach von ihm verfaßte Genesiskommentar^{42a}, und zwar nicht nur in der

Deutung der Trinität als Gott, Weisheit und Güte⁴³, sondern auch in seiner spezifischen mathematischen Trinitätsspekulation.

Wohl im Hinblick auf die Tatsache, daß Abailard mit der Deutung der Trinität als Macht, Weisheit und Güte als erster öffentlichen Anstoß erregte und Wilhelm von St. Thierry hinsichtlich der Weiterbildung dieser Trinitätslehre bei Wilhelm von Conches⁴⁴ Abailard als den Verantwortlichen hinstellte⁴⁵, hat auch die neuere Forschung - das Vorhandensein dieser Trinitätsdeutung bei Thierry weitgehend ignorierend - Abailard als den Urheber betrachtet⁴⁶. Vergleicht man jedoch den Ternar potentia, sapientia und benignitas bei Abailard mit dem Ternar deus, sapientia und benignitas bei Thierry - der bei Wilhelm von Conches auch neben dem an Abailard angelehnten Ternar potentia, sapientia, bonitas bzw. voluntas als essentia, sapientia, benignitas wiederbegegnet⁴⁷ - so erscheint der Ternar Thierrys an sich schon als der ältere, demgegenüber der Ternar Abailards eine Weiterbildung darstellt⁴⁸.

Im Hinblick auf die Tatsache, daß diese Trinitätsdeutung bei Thierry nur eine untergeordnete Rolle spielt, wird man jedoch auch zögern, in Thierry den Urheber zu sehen. Geht man aber nicht einfach von der Tatsache aus, daß Abailard als erster mit dieser Trinitätsdeutung - wahrscheinlich mehr aus persönlichen als sachlichen Gründen - Anstoß erregt hat, fragt man sich vielmehr, wie es zum Entstehen einer solchen Trinitätsdeutung kam, so wird man in jedem Fall auf die Schule von Chartres verwiesen.

In Chartres bestand einerseits ein lebhaftes Interesse an dem Problem der Trinität, andererseits wurde hier - besonders seit Bernhard von Chartres - Platos Timaios intensiv studiert. Abailard selbst schreibt Plato in einem späteren Werk die Kenntnis der Trinität im Sinne von Macht, Weisheit und Güte zu⁴⁹. Wilhelm von Conches erklärt darüber hinaus ausdrücklich, Plato habe mit dem Demiurgen, den Ideen und der Güte, die den Demiurgen zu seiner schöpferischen Aktivität veranlaßte⁵⁰, die Trinität als Wesenheit, Weisheit und Güte gemeint⁵¹. Man

weiß auch, daß Abailard mit den kosmologischen Spekulationen der Schule von Chartres bezüglich der Identität der platonischen Weltseele mit dem hl. Geist vertraut war⁵². So erscheint es um so wahrscheinlicher, daß er mit dem, was er in seinem ersten theologischen Werk als seine eigene Trinitätsdeutung hinstellt, eine bereits in der Schule von Chartres im Umkreis Bernhards entwickelte, aber wohl noch nicht schriftlich niedergelegte Trinitätsdeutung variiert. Als Vertreter der Schule von Chartres, der sich ebenfalls diese Trinitätsdeutung zu eigen machte, hätte Thierry somit besonderen Grund gehabt, Abailard auf der Synode von Soissons zu verteidigen. Gleichzeitig erklären sich auch das warme Eintreten Gottfrieds von Chartres für Abailard sowie die persönliche Bekanntschaft beider Männer, auf die die Darstellung Abailards hindeutet⁵³.

Daß Abailard mit der Schule von Chartres auf Grund persönlicher Bekanntschaft in Beziehung stand, scheint auch eine anonyme - nach Poole⁵⁴ aus dem Schülerkreis Abailards stammende - Quelle zu zeigen. Gemäß dieser Quelle begab sich Abailard, nachdem er selbst schon erfolgreicher Lehrer war, aber noch nichts vom Quadrivium gehört hatte, in die mathematischen Vorlesungen des Magister Tirricus, schreckte aber bald vor der Schwierigkeit der Materie zurück⁵⁵. Da Abailard selbst in seiner Dialektik seine Unwissenheit in der Mathematik trotz gehörter Vorlesungen in diesem Fach bekannt⁵⁶, haben einige Forscher dieser biographischen Notiz Glauben geschenkt und entsprechend jenen Tirricus mit dem Terricus auf der Synode von Soissons alias Thierry von Chartres identifiziert, der auch die Mathematik lehrte⁵⁷ und ihr in seinem Genesiskommentar eine hervorragende Rolle einräumt⁵⁸. In Übereinstimmung mit diesen Forschern sehen wir keine Veranlassung, die Glaubwürdigkeit dieser Quelle zu bestreiten; Vernets⁵⁹ Einwand, der abstandnehmende Ton Abailards ("quidam scolaris magister") schließe die Möglichkeit aus, daß Abailard Schüler Thierry's war, muß als gegenstandslos abgewiesen werden angesichts der Tatsache, daß Abailard auch sonst seine Lehrer entweder in ganz abschätziger Weise erwähnt, wie Wilhelm von Champeaux und Anselm von Laon, oder sie einfach verschweigt, wie z. B. Roscelin in der Leidensgeschichte⁶⁰.

Ob die beiden Brüder, von denen Abailard in der *Theologia christiana* berichtet, daß sie sich zu den vorzüglichsten Lehrern zählen, von denen der eine lehre, jeder Mensch könne gleicherweise die Sakramente spenden, der andere, daß Gott der Existenz nach nicht früher als die Welt sei⁶¹, identisch mit Bernhard und Thierry von Chartres sind, muß vorerst wohl dahingestellt bleiben^{61a}.

c) Die Lehrtätigkeit in Paris

Steht nun auch mit ziemlich großer Wahrscheinlichkeit fest, daß Thierry Anfang der 20er Jahre in Chartres lehrte, so besteht wieder völlige Ungewißheit darüber, wann und aus welchen Gründen er Chartres verlassen hat, um nach Paris zu gehen⁶².

Daß Thierry einige Zeit in Paris lehrte, weiß man mit Bestimmtheit, seitdem Hofmeister⁶³ auf den Studienaufenthalt Adalberts von Mainz in Paris, über den Anselm von Havelberg berichtet, hingewiesen hat. In Paris hörte Adalbert, so führt Anselm von Havelberg aus, von der Tugendhaftigkeit und dem Ansehen des "Thedricus", eines Redners, Lehrers der Rhetorik und Verehrers der Grammatik und Logik, der aus der Bretagne stammte⁶⁴; er hörte dann bei ihm diese Fächer - vor allem wohl die Rhetorik -⁶⁵ und beschenkte ihn beim Abschied reichlich⁶⁶.

Da Adalbert vor Juni 1137 wieder nach Mainz zurückkehrte, vorher aber noch den Wallfahrtsort St. Gilles an der Rhone besuchte und sich kürzere Zeit bei den Medizinern in Montpellier aufhielt⁶⁷, muß man den Studienaufenthalt in Paris bei Thierry in die Zeit von 1134 - 1136 etwa verlegen⁶⁸. Demnach darf man auch annehmen, daß Johannes von Salisbury, der 1136 nach Paris zum Studium kam, dort 1136/37 bei Thierry Rhetorik und wohl auch Logik hörte, bevor er Ende 1137 nach Chartres ging⁶⁹.

Man glaubt Thierry zuletzt gegen 1141 bzw. 1140^{69b} in Paris zu erkennen, indem man glaubt, ihn mit jenem "doctor Carnotensis" mit der "messerscharfen Sprache" identifizieren zu müssen, den der Dichter der "*Metamorphosis Goliae*" als ersten in der

langen Liste der berühmten Lehrer, die um diese Zeit den Olymp von Paris bevölkerten, anführt⁷⁰. Da der Dichter Gilbert von Poitiers unmittelbar danach erwähnt, von einer Lehrtätigkeit Wilhelms von Conches und Richards des Bischofs, der beiden weiteren bekannten Chartreser Lehrer, in Paris sonst nichts bekannt ist, vielmehr alles darauf hindeutet, daß diese zu jener Zeit weiter in Chartres lehrten⁷¹, bleibt in der Tat kaum ein anderer der Chartreser Lehrer übrig als Thierry. Bezüglich der "messerscharfen Sprache" stimmt die Charakterisierung, wie Clerval bereits bemerkte⁷², mit dem Bericht Abailards über das Auftreten Thierrys auf dem Konzil von Soissons sowie mit Thierrys ironischer Darstellung der gegen ihn gerichteten Attacken in seinem Rhetorikkommentar⁷³ völlig überein.

Es steht fest, daß Thierry nicht nur das Trivium, sondern auch das Quadrivium unterrichtete. Überblickt man jedoch die Quellen, die sich auf seine Pariser Lehrtätigkeit beziehen, so wird man zu der Annahme gedrängt, daß er, nachdem er in Chartres wohl schon Gegenstände des Quadriviums gelehrt hatte, in Paris seine Lehrtätigkeit auf das Trivium konzentrierte.

Anselm von Havelberg erwähnt Thierry nur als Lehrer der Grammatik, Logik und vor allem der Rhetorik. Da Adalbert von Mainz nicht zu der Mehrzahl der Studenten zu zählen ist, die sich nur für das Trivium interessierten, wie aus seinem Aufenthalt bei den Medizinern in Montpeliers hervorgeht, wird man dieses Bild Thierrys nicht daher erklären dürfen, daß Adalbert sich nur für den Lehrer des Triviums interessierte.

Ein ähnliches Bild ergibt sich aus den Ausführungen des Johannes von Salisbury, die Hauréau⁷⁴ zu der Feststellung veranlaßten, Thierrys Lehrstuhl sei ein Lehrstuhl des Triviums gewesen. In der rühmenden Charakterisierung Thierrys als "artium studiosissimus investigator" wird man zwar eine Anspielung auf dessen Heptateuchon sehen müssen^{74a}; es ist aber fraglich, ob diese so zu verstehen ist, daß Thierry zu der Zeit, auf die Johannes von Salisbury hier hinweist (auf die 20er oder 30er Jahre⁷⁵), sein Heptateuchon schon ganz zusammen-

gestellt hatte und entsprechend alle darin enthaltenen Fächer lehrte⁷⁶. Alles, was Johannes von Salisbury im einzelnen über Thierry erwähnt bzw. nicht erwähnt, deutet wie die Ausführungen Anselms von Havelberg darauf hin, daß Thierry sich in Paris auf das Trivium spezialisierte. Johannes erwähnt zwar "quaedam alia", die er neben der Rhetorik bei Thierry hörte⁷⁷; da er aber anlässlich seiner Erwähnung des Unterrichtes im Quadrivium bei Richard dem Bischof ausdrücklich auf vorangehenden Unterricht bei dem Deutschen Hardwin hinweist⁷⁸, ist nicht anzunehmen, daß zu den "quaedam alia", die er bei Thierry hörte, Fächer des Quadriviums zählten. Da er sich jedoch an Thierry's Behandlung der aristotelischen Topik erinnert, darf man annehmen, daß er bei ihm Logik hörte. Außerdem könnte er bei ihm ein wenig Grammatik und vielleicht auch im Anschluß an die Rhetorik juristische Vorlesungen gehört haben⁷⁹.

Wie die Ausführungen Anselms von Havelberg und des Johannes von Salisbury deutet schließlich auch die Darstellung der Metamorphosis Goliae darauf hin, daß Thierry in Paris in erster Linie Lehrer der Logik und Rhetorik war. Diese Konzentrierung auf das Trivium, die an sich schon vom Ort her geboten war, wird man vor allem aus der starken Inanspruchnahme durch die neu aufgenommenen Werke des aristotelischen Organons erklären müssen.

d) Thierry als Kanzler in Chartres

Durch das Seelenmessenverzeichnis von Chartres steht fest, daß Thierry nicht nur als Lehrer in Chartres wirkte, sondern auch als Kanzler die Schule leitete und außerdem das Amt eines Erzdiakons innehatte. Hauréau glaubte, Thierry sei spätestens 1121, als er den Bischof von Chartres auf die Synode von Soissons begleitete, Kanzler in Chartres gewesen, sei 1124 aber bereits durch seinen Bruder Bernhard in diesem Amt abgelöst worden⁸⁰. Clerval machte dagegen geltend, daß aller Wahrscheinlichkeit nach Bernhard von 1119 - 1124, als Gilbert von Poitiers ihn ablöste, das Kanzleramt innehatte. Seitdem

ist man allgemein Clerval in der Überzeugung gefolgt, daß Thierry um 1141 Gilbert von Poitiers, der um diese Zeit in Paris lehrte, bevor er 1142 Bischof von Poitiers wurde⁸¹, im Kanzleramte von Chartres folgte⁸², nachdem er wahrscheinlich schon vorher Erzdiakon von Chartres oder von Dreux, das zur Diözese von Chartres gehörte, geworden war⁸³.

In Chartres erwarteten Thierry als Kanzler neben der Leitung der Schule anspruchsvolle Aufgaben. Zu Beginn der 40er Jahre wurde mit dem Bau der berühmten Westfassade der Kathedrale begonnen⁸⁴. Man weiß, daß der Kanzler einen direkten Einfluß auf die bauliche Gestaltung hatte⁸⁵. Otto von Simson hat in seinem Buch über die gotische Kathedrale diesen Einfluß näher zu bestimmen gesucht; eines der charakteristischen Kennzeichen der gotischen Baukunst, die in Chartres in besonders reiner Weise zutage treten, nämlich die starke Betonung mathematischer Prinzipien, erklärte er aus der in Chartres - besonders von Thierry von Chartres - vertretenen Zahlenmetaphysik⁸⁶. Wir werden im Verlaufe dieser Arbeit bei der Darstellung der Metaphysik Thierrys die Gelegenheit nehmen, diesen Einfluß noch näher zu bestimmen.

Welch hohes Ansehen als Wissenschaftler Thierry noch in diesen späten Jahren während seiner Kanzlertätigkeit genoß, bezeugen die Widmungen des Hermann von Carinthia und des Bernhard Silvestris von Tours.

Bernhard Silvestris sendet sein wahrscheinlich zwischen 1145 und 1148, mit Sicherheit aber zwischen 1145 und 1153 geschriebenes Werk "De mundi universitate"⁸⁷ an "Terricus", den "hochberühmten Lehrer mit den wahren Titeln der Wissenschaften"⁸⁸, dessen wohlwollender Sinn seine Kühnheit, dieses Werk publizieren zu wollen, ermutigt hat und von dessen Urteil er die endgültige Veröffentlichung abhängig machen will⁸⁹. Im Anschluß an die Histoire littéraire⁹⁰ hat auch die neuere Forschung diesen "Terricus" mit Thierry von Chartres identifiziert⁹¹. Maßgeblich war dabei sicher nicht nur der Name des Adressaten des Werkes⁹², sondern auch der kosmologische Inhalt und vor allem seine pantheisierende Tendenz, die sich auch in

dem Genesiskommentar Thierrys von Chartres findet. Schließlich wird die Identität des Adressaten mit Thierry von Chartres dadurch noch wahrscheinlicher, daß eine Handschrift dieses Werkes aus dem 13. Jh. das Werk ausdrücklich an den "Magister Therricus, Kanzler und Erzdiakon der Kirche von Chartres", adressiert⁹³.

Bevor Bernhard von Silvestris sein Werk an Thierry sandte, schickte Hermann von Carinthia⁹⁴ 1143 von Toulouse aus seine aus dem Arabischen gemachte Übersetzung des Planisphairions des Ptolemaios mit einer Widmung an "Theodoricus", den "diligentissimus praeceptor", dem er den ersten Rang unter den Philosophen der Zeit zuteilt, in dem er den wiedergekehrten Plato erkennt und den Vater der Wissenschaften sieht⁹⁵. Schon die Histoire littéraire⁹⁶ stellte fest, daß dieser Platoniker zweifellos mit Thierry von Chartres identisch sei, und die spätere Forschung hat wiederum ausnahmslos diese Identifizierung übernommen⁹⁷. Abgesehen davon, daß der Genesiskommentar ein Werk ist, das ganz und gar platonisches Denken bezeugt, weiß man von Thierry selbst und dem Verfasser des von Vernet entdeckten Epitaphs, daß Thierry hohes Ansehen als Platointerpret genoß⁹⁸. Zudem bezeugt das Heptateuchon, daß er sich mit der Astronomie beschäftigte. Sein - nach Clerval unvollendetes - Heptateuchon enthält zwar nicht mehr die Übersetzung des Planisphairions, wohl aber die Praecepta und Tabulae des Ptolemaios⁹⁹. Mit Haskins¹⁰⁰ darf man wohl mit Recht annehmen, daß der Einfluß Thierrys von Chartres, der primär Platoniker war, aber seine Aufgeschlossenheit gegenüber allem neuen Wissen in der Beschäftigung mit den soeben entdeckten Werken der aristotelischen Logik bekundet, Hermann von Carinthia, der offensichtlich sein Schüler war¹⁰¹, nach Spanien zu den arabischen Quellen der Wissenschaft führte.

e) Die Auseinandersetzung mit den "Cornifiziern"

Die Widmung Hermanns von Carinthia zeigt nicht nur, welches Ansehen Thierry zu jener Zeit noch genoß, sondern weist auch darauf hin, wie schwierig seine Stellung und die Lage des

wissenschaftlichen Studiums zu jener Zeit waren. Hermann nennt Thierry den "unbeweglich festen Anker der den wechselnden Stürmen ausgesetzten Studien" und deutet auf neidische Verleumder seines Lehrers hin¹⁰². Er fürchtet, das von ihm übersetzte Werk könne in die Hände solcher geraten, die vor Gier nach fremdem Gut glühen oder vor Haß dagegen vergehen¹⁰³. Schließlich weist er darauf hin, daß allein das Beispiel der Standhaftigkeit Thierrys ihn aufrecht halte, indem er, während die übrigen auseinandergeflohen seien, den Schiffbruch der verlassenen und mittelmäßigen Strömungen ausgesetzten Philosophie überstehe¹⁰⁴.

Hermann von Carinthia scheint hier speziell auf die Situation der Schule von Chartres zu Beginn der 40er Jahre anzuspielen. Gilbert von Poitiers hatte Chartres gegen 1140 verlassen. Johannes von Salisbury, der von Ende 1137 bis Ende 1140 in Chartres bei Wilhelm von Conches und Richard dem Bischof studierte, berichtet, daß diese ihn noch nach der Methode Bernhards von Chartres in der Grammatik unterrichteten, sie aber nachher weggingen, als Professoren der Artes ihren Hörern versprochen, ihnen die ganze Philosophie in zwei bis drei Jahren zu vermitteln¹⁰⁵. Da Wilhelm von Conches während der zweiten Hälfte der 40er Jahre am Hofe des Herzogs der Normandie festzustellen ist¹⁰⁶, verließ er vermutlich - wie auch Richard der Bischof - Chartres zu Beginn der 40er Jahre, so daß Thierry dort um die Mitte der 40er Jahre als einziger von den berühmten Lehrern noch wirkte, wie es die Ausführungen Hermanns von Carinthia andeuten.

Die Ausführungen Hermanns von Carinthia beziehen sich wohl wie auch die soeben genannten Darlegungen des Johannes von Salisbury in seinem Metalogicon auf die sogenannten Cornifizier¹⁰⁷. Wenn Johannes diese hier nicht ausdrücklich erwähnt, so ist das daraus zu erklären, daß das ganze Werk der Auseinandersetzung mit diesen Gegnern gewidmet ist und er vorher bereits auf diese Seite der Bewegung, nämlich die rigorose Verkürzung der Studienzeit aus utilitaristischen Gründen, deutlich hingewiesen hat¹⁰⁸.

Trotz der relativ ausführlichen Beschreibung, die Johannes von Salisbury gibt, ist es schwierig, aus dieser Darstellung ein genaues Bild von der lehrmäßigen Haltung der Cornifizier zu gewinnen und die einzelnen Phasen innerhalb der Gesamtbewegung, die sich gegen die berühmtesten Lehrer der Zeit, wie Abailard, Gilbert von Poitiers, Thierry von Chartres, Wilhelm von Conches und Richard den Bischof, richtet, voneinander abzugrenzen¹⁰⁹.

Das 1159 vollendete Werk des Johannes von Salisbury ist als eine Schrift zur Verteidigung des Studiums der Logik - nicht nur der Logik im engeren, sondern auch im weiteren Sinne als Gesamtheit des Triviums¹¹⁰ - geschrieben¹¹¹, als Auseinandersetzung mit einem Gegner, der die alte und von "unseren Größeren" bereits verurteilte Schikane gegen das Studium der "eloquentia" wieder entfacht¹¹². Diesen Gegner, dessen wirklichen Namen Johannes nicht nennen möchte, obwohl er für den zeitgenössischen Leser sicher genügend deutliche Anspielungen macht¹¹³, nennt er nach einem Verleumder des Vergil Cornifizius¹¹⁴.

Die Argumentation, mit der Cornifizius das Studium der "eloquentia" bzw. das intensive Studium der Regeln jener Fächer des Triviums, die die "eloquentia" vermitteln, bekämpft, ist in erster Linie die eines pädagogischen Naturalismus. Wer von Natur aus die Gabe der Beredsamkeit besitzt, für den ist das Studium der Regeln überflüssig; derjenige, der sie von Natur aus nicht besitzt, erlangt sie auch nicht durch intensives Studium¹¹⁵. Indessen unterhält Cornifizius seine Hörer mit Fabeln und Possen und verspricht, ihnen ohne die Hilfe der Artes die Beredsamkeit zu vermitteln und sie durch kurze kompendienhafte Abrisse mühelos zu Philosophen zu machen¹¹⁶.

Johannes von Salisbury berichtet weiter, daß Cornifizius jetzt das lehre, was er einst von seinen Lehrern gelernt habe¹¹⁷. Zu der Zeit, als Cornifizius studierte, beschäftigte man sich mit den trivialsten Dingen; man nannte es, den Geist hinter den Buchstaben entdecken, wenn man in der Behauptung, daß Hylas der Sohn des Herkules sei, die Bedeutung erkannte, ein

kraftvolles Argument komme von einem kühnen und kraftvollen Disputanten¹¹⁸. Außerdem diskutierte man - ohne die einfachsten logischen Regeln zu kennen - darüber, ob ein Schwein, das zum Markte getrieben wird, von dem Menschen oder dem Strick gehalten wird, und ob einer eine Kapuze gekauft hat, wenn er einen ganzen Mantel gekauft hat¹¹⁹. Wer sich dem Studium der antiken Autoren widmete, machte sich lächerlich; man beschäftigte sich nur mit eigenen Entdeckungen oder denen seines Lehrers; dabei wurden diejenigen, die kaum erst angefangen hatten zu studieren, in kürzester Zeit selbst Lehrer¹²⁰. Sie veränderten das Grammatik- und Dialektikstudium; die Rhetorik verachtete man, und im Quadrivium ging man ganz neue Wege¹²¹.

Es fragt sich, ob diese neue Generation von Lehrern und Schülern sich überhaupt noch mit dem Quadrivium beschäftigte, ob die Feststellung des Johannes von Salisbury im Hinblick auf die von ihm beschriebene weitere Entwicklung nicht rein ironisch gemeint ist. Nach einiger Zeit ernüchtert, traten die einen in Klöster ein, wobei einige ihren früheren Irrtum einsahen, andere aber ihr überhebliches Gebaren beibehielten; andere gingen nach Salerno oder Montpellier und wurden ebenso schnell Mediziner, wie sie vorher Philosophen geworden waren; andere wieder begaben sich in der Hoffnung auf Reichtum in den Dienst der Kirche; wieder andere kehrten wie Cornifizius zu profanen Beschäftigungen zurück¹²². Dies war gleichsam das Quadrivium, durch das jene neuen Philosophen, wie Cornifizius nicht nur Verächter des Triviums, sondern auch des gesamten Quadriviums, hindurchgingen¹²³.

Gilbert von Poitiers - damals noch Kanzler in Chartres - behandelte diese Leute sehr verächtlich; als er sie zu den genannten Studien ausfliegen sah, riet er ihnen zur Bäckerkunst¹²⁴. Auch andere Lehrer, wie Thierry, der "überaus eifrige Erforscher der Artes", Wilhelm von Conches und Abailard, widersetzten sich dem Irrtum¹²⁵. Jedoch verflüchtigte sich der Rauch schnell, und die sorgfältigen Tätigkeiten und Wissenschaften der genannten Lehrer kehrten zurück und gelangten nach der Verbannung zu der früheren Ehre und zu größerem Dank und Ruhm¹²⁶.

Voller Neid begab sich nun Cornifizius als Greis in die Schulen, begann zu beschimpfen, was er selbst zu erreichen aufgegeben hatte, und zerpflückte die Lehren aller¹²⁷. Sein Haus attackierte die Schüler dieser Lehrer, scheiterte aber an deren Standfestigkeit¹²⁸. Die berühmtesten Lehrer Galliens, Anselm und Ralf von Laon, setzte man - allerdings nicht offen - herab; Alberich von Reims, Simon von Paris und ihre Anhänger wagte man dagegen offen zu beschimpfen; Wilhelm von Champeaux bezichtigte man des Irrtums, und Hugo von St. Viktor und Robert Pullen, der Kanzler des päpstlichen Stuhles wurde, schonte man nur wegen ihrer Stellung in der Kirche¹²⁹. Um bei diesen Attacken freiere Hand zu haben, wurde Cornifizius Mönch (Regularkanoniker?) und suchte die Freundschaft und Unterstützung der Zisterzienser, Cluniazenser, Prämonstratenser und anderer Orden¹³⁰.

Mit dem Hinweis darauf, daß er die Verleumdung gleichmütig ertrage und bekenne, einige der vorher Genannten als Lehrer gehabt und Schüler der anderen gehört zu haben, und nicht wie Cornifizius behaupte, sein eigener Lehrer gewesen zu sein¹³¹, schließt Johannes von Salisbury seinen historischen Überblick über die Bewegung der Cornifizier¹³².

Johannes unterscheidet in seinem Überblick drei verschiedene Phasen: 1. die Zeit der Lehrtätigkeit jener Lehrer, von denen Cornifizius erzogen wurde, 2. die Zeit einer neuen Lehrerergeneration, die sich nach kurzem Studium bei den erstgenannten Lehrern heranausbildete, unter der alles verändert wurde, 3. die Zeit, in der Cornifizius sich als Greis in die Schulen begab und aus Neid jene Lehrer, die aus der Auseinandersetzung mit den Lehrern der 2. Phase siegreich hervorgegangen waren, und ihre Schüler attackierte, darüber hinaus die berühmtesten bereits verstorbenen Lehrer des Jahrhunderts heruntersetzte¹³³.

Aus dem Hinweis darauf, daß Robert Pullen nur wegen seiner Stellung als Kanzler des päpstlichen Stuhles nicht herabgezogen wurde, ergibt sich, daß diese Attacken 1144 - 46, als Robert Pullen dieses Amt innehatte, zumindest noch andauerten, falls sie nicht erst danach einsetzten¹³⁴. Schwierig ist es,

die beiden ersten Phasen historisch abzugrenzen. Johannes berichtet, wie Gilbert von Poitiers während seiner Tätigkeit als Kanzler von Chartres die - der 2. Phase angehörenden - Gegner behandelte. Johannes selbst studierte jedoch in Chartres bei Wilhelm von Conches und Richard dem Bischof von Ende 1137 bis Ende 1140 nach der altbewährten Methode Bernhards Grammatik. Demnach muß die Auseinandersetzung mit diesen Gegnern - in Chartres wenigstens - stattgefunden haben, bevor Johannes Ende 1137 nach Chartres kam. Daß Johannes diesen Konflikt nicht mehr selbst erlebt hat¹³⁵, zeigt auch die Unbestimmtheit der Andeutungen hinsichtlich der Veränderungen, die es unter diesen Lehrern gab¹³⁶. Schließlich nötigt seine - wohl etwas übertriebene - Angabe, Cornifizius sei später als Greis in die Schulen zurückgekehrt, den Beginn der Lehrtätigkeit dieser Neuerer, die selbst nur ein kurzes Studium betrieben hatten, sehr früh anzusetzen. Die erste Auseinandersetzung mit den Chartreser Lehrern wird man demnach in die ersten Jahre der Kanzlertätigkeit Gilberts, der um 1124 Kanzler in Chartres wurde, datieren müssen¹³⁷. Ob Cornifizius dabei bereits in besonderem Maße hervortrat¹³⁸, muß vorerst wohl dahingestellt bleiben.

Den Beginn der späteren Aktivität des Cornifizius wird man wahrscheinlich Anfang der 40er Jahre ansetzen müssen. Wir haben bereits festgestellt, daß der Verfall der Schule von Chartres um diese Zeit durch die Angaben des Johannes von Salisbury über das spätere Schicksal Wilhelms von Conches und Richards des Bischofs bezeugt ist und die Ausführungen Hermanns von Carinthia als Andeutungen darauf verstanden werden können. Daß der Verfall in einem Zusammenhang mit der erneuten Aktivität des Cornifizius zu sehen ist, ergibt sich daraus, daß nach dem Zeugnis des Johannes Cornifizius sich die Unterstützung der Orden bei seinen Attacken verschaffte. Von zweien der von Cornifizius angegriffenen Lehrer, Abailard und Wilhelm von Conches, weiß man mit Bestimmtheit, daß ihre trinitarischen Spekulationen zu Beginn der 40er Jahre von Ordensvertretern, insbesondere von Bernhard von Clairvaux und Wilhelm von St. Thierry, bekämpft wurden. Abailard wurde 1140 in Sens zum zweiten Male verurteilt. Wilhelm von Conches sah sich danach

wohl genötigt, aus dem Lehramt auszuscheiden und in seinem zwischen 1144 und 1149 verfaßten "Dragmaticon philosophiae" von seiner früheren Lehre Abstand zu nehmen¹³⁹. Etwas später wurde Gilbert von Poitiers auf dem Konzil von Reims (1148) wegen seiner Trinitätslehre zur Verantwortung gezogen.

Thierry von Chartres scheint zwar sonderbarerweise nicht in derartige Schwierigkeiten geraten zu sein, aber er selbst berichtet - man hat dies bisher fast gar nicht beachtet¹⁴⁰ - in seinem Kommentar zu Ciceros "De inventione"¹⁴¹, wie er von den Gegnern bei den "Religiösen" (Ordensangehörigen) als Häretiker denunziert wurde. Diese persönlichen Ausführungen wurden schon von Hauréau¹⁴² und Clerval¹⁴³ auf die Cornifizier bezogen. Nach unseren Darlegungen über die verschiedenen Phasen der Bewegung ergibt sich, daß Thierry aller Wahrscheinlichkeit nach auf die um 1140 einsetzende letzte Phase der Auseinandersetzung anspielt¹⁴⁴.

Die Ausführungen Thierrys im Vorwort sind in einer stellenweise nicht leicht verständlichen Sprache gehalten¹⁴⁵. Er weist darauf hin, daß er viele Schüler gehabt habe, ohne sich ihre Gunst durch Schmeichelei erworben zu haben, daß er sich aber dennoch entschlossen habe, das profane Volk und die leichtfertigen Studenten von der Schule auszuschließen. Es würden ihm zwar solche folgen, die - das Studium verschmähend - sich mit ihrem Talent brüsten und - den Lehrer verleugnend - sich auf ein privates Studium berufen, wie auch solche, die als Komödianten der scholastischen Disputation mit leeren Worten streiten; all diese aber habe er aus seinem Hörsaal ausgeschlossen; denn allein der Ruhm seines Namens habe sie herbeigeführt, in der Absicht, mit ihren Ränkekünsten den Thierry zu täuschen (und ihn dadurch hereinzulegen? oder: um als ein Thierry auftreten zu können?)¹⁴⁶.

Diese Charakterisierung der Haltung einer Gruppe von Studierenden zum Studium und zur Wissenschaft entspricht derjenigen, die Johannes von Salisbury von den Cornifiziern im allgemeinen gibt. Thierrys Schilderung der gegen ihn persönlich gerichteten Attacken inmitten des Werkes weist dagegen auf die Beschreibung zurück, die Johannes von Salisbury von der letzten Phase der

Aktivität des Cornifizius und seiner Anhänger gibt.

Thierry läßt in äußerst ironischer Weise in Form einer Allegorie den Neid zum Ansehen sprechen. Nach schmeichelhaften Komplimenten gegenüber der Fama weist die Invidia auf Thierry den Bretonen hin, jenen Menschen aus einer barbarischen Nation, abgeschmackt in seinen Worten, von schlechtem körperlichen und geistigen Zustand; sie spricht von seinem hochmütigen, neidischen und verleumderischen Wesen, seiner Kneifälligkeit gegenüber seinen Feinden und seinem schimpflichen Verhalten gegenüber seinen Freunden¹⁴⁷ und bittet die Fama, ihm das zu nehmen, was er am meisten begehre (den Ruhm), so als ob er es nie verdient habe. Der Invidia nachgebend durchwandert unter deren Führung die Fama Städte und Nationen und verleumdet ihn überall¹⁴⁸; bei den Ungebildeten nennt sie ihn einen in dicker Luft geborenen Böötier (Horaz, Ep. II, I, 244), bei den Ordensangehörigen einen Magier oder Häretiker, schweigt jedoch bei denen, die die Wahrheit kennen¹⁴⁹. Sie versucht, bei den Studenten seine Unwissenheit herauszustellen; sie räumt ihm sein Ansehen als Platoausleger ein, um ihm das Ansehen als Rhetoriker zu nehmen. Seinen Ruhm als Rhetoriker oder Grammatiker wiederum gewährt sie ihm nur, um ihm seinen Ruhm als Logiker zu nehmen; die Kompetenz aber für die Logik räumt sie jedem anderen eher als ihm ein¹⁵⁰.

All diese Einzelheiten, insbesondere der Versuch des Gegners, um jeden Preis sein Ansehen als Logiker herabzusetzen, und das Bemühen um die Unterstützung der Orden, aber auch das Motiv des Neides und die subversive Tätigkeit unter den Schülern, entsprechen dem Bericht des Johannes von Salisbury über die letzte Phase der Aktivität des Cornifizius und seiner Anhänger. Die Ausführungen Thierry's scheinen aber darüber hinaus auch Aufschluß über sein persönliches Verhalten innerhalb dieser Auseinandersetzungen zu geben. Freilich sind seine Worte diesbezüglich sehr dunkel; einerseits berichtet er, wie seine Gegner versuchten, ihn bei den Orden als Häretiker zu denunzieren, aber bei den Eingeweihten damit nicht ankommen, andererseits geht er auf einen schwerwiegenden Vorwurf bezüglich seines Verhaltens gegenüber Freunden und Feinden ein. Der un-

voreingenommene Leser wird sich durch die nur scheinbare Souveränität, mit der Thierry diesen Vorwurf berichtet, nicht täuschen lassen, sondern ihn ernst nehmen und versuchen, eine Erklärung für die verschiedenen Aussagen zu finden.

Für die genaue Datierung des aller Wahrscheinlichkeit nach von Thierry verfaßten Genesiskommentares¹⁵¹ gibt es bisher wenig Anhaltspunkte. Da aber der Kommentar "Librum hunc" (Commentum) zu Boethius "De Trinitate", der mit ziemlicher Sicherheit in die erste Hälfte des 12. Jh.s zu datieren ist¹⁵², den Genesiskommentar voraussetzt, wie wir später bei der Darstellung der mathematischen Trinitätsspekulation im Commentum zeigen werden, wird man als terminus ante quem für den Genesiskommentar den Beginn der 40er Jahre ansetzen müssen. Berücksichtigt man nun die im Genesiskommentar enthaltene mathematische Trinitätsspekulation, so muß es verwundern, daß diese nicht wie die Trinitätslehren Abailards und Gilberts von Poitiers verurteilt wurde. Wenn Bernhard von Clairvaux auch - als Bewunderer Augustins - der Zahlenmetaphysik grundsätzlich nicht abgeneigt war, sie in der Anwendung auf künstlerischem Gebiet sogar sehr förderte¹⁵³, so konnte er doch seiner ganzen Einstellung gemäß eine Trinitätslehre mit dem stolzen Anspruch auf rationale Beweisbarkeit¹⁵⁴ unter keinen Umständen dulden. Berücksichtigt man die Wahrscheinlichkeit, daß Thierry unter dem Druck Bernhards von Clairvaux - dem gegenüber Mut zu zeigen wohl schwerer war als gegenüber dem päpstlichen Gesandten auf der Synode zu Soissons - sich wie Wilhelm von Conches genötigt sah, von seiner Trinitätslehre Abstand zu nehmen oder sie doch wenigstens zu entschärfen, so werden die dunklen Ausführungen Thierrys in seinem Kommentar zu "De inventione" voll verständlich. Man versteht den - sei es tatsächlichen, sei es von Thierry den Gegnern unterschobenen Vorwurf der Kneifälligkeit gegenüber den Feinden, unter dem er wahrscheinlich sehr litt, wie auch die Feststellung, daß man es nicht wagte, ihn bei den Eingeweihten zu denunzieren; darf man doch voraussetzen, daß Thierrys Zahlenmetaphysik sich bis zu einem gewissen Punkt der Sympathie Bernhards von Clairvaux erfreute.

Im Gegensatz zum Augustinischen und dem Kommentar zu "De inventione" enthält der philosophisch bedeutsame Genesiskommentar nicht den Namen des Verfassers; die Autorenschaft Thierrys ist

Auch der von Vernet entdeckte Epitaph deutet darauf hin, daß Thierrys Trinitätslehre, wie man sie aus dem Genesiskommentar kennt, nicht zu den allgemein anerkannten Leistungen Thierrys zählte. Der Verfasser, der ansonsten so sehr bemüht ist, überall das Charakteristische Thierrys hervorzuheben, weist mit keinem Wort auf Thierrys Trinitätsspekulation hin, hebt dagegen aber mit sehr viel Nachdruck seine intellektuelle Bescheidenheit nach dem Eintritt ins Kloster hervor¹⁵⁵. Schließlich sei schon jetzt darauf hingewiesen, daß in den in den letzten Jahren Thierry zugeschriebenen, aber wahrscheinlich von Schülern stammenden Kommentaren zu "De Trinitate" die mathematische Trinitätsspekulation nicht mehr mit dem stolzen Anspruch der rationalen Erklärbarkeit vorgetragen wird.

f) Thierrys letzte Lebenszeit

Die letzten festen von Thierry bekannten Lebensdaten sind seine Anwesenheit auf dem Konzil von Reims (1148) und seine Reise nach Frankfurt um diese Zeit. Es ist anzunehmen, daß er um diese Zeit noch das Kanzleramt in Chartres innehatte¹⁵⁶. Für die genaue Datierung seines Todes gibt es bisher keinen festen Anhaltspunkt¹⁵⁷. Da Thierry mit ziemlicher Sicherheit um 1150 bereits in hohem Alter stand¹⁵⁸, darf man jedoch annehmen, daß er spätestens gegen Ende der 50er Jahre starb.

Seit der Publizierung des von Vernet entdeckten Epitaphs weiß man, daß Thierry, dessen asketische Lebensweise schon während seiner Lehrtätigkeit durch Anselm von Havelberg und Hermann von Carinthia bezeugt ist¹⁵⁹, gegen Ende seines Lebens ein strenges Ordensleben - wahrscheinlich in einem Zisterzienserklöster - wählte¹⁶⁰. So erklärt es sich, daß Alexander von Neckham (1157 - 1217) - ihn mit Gilbert von Poitiers, Abailard, Alberich und dem Sophisten Gualo unter den berühmten Logikern seiner Zeit anführend - ihn "Terrius monachus" nennt¹⁶¹.

2. Die Thierry von Chartres zugeschriebenen Werke

a) Das Heptateuchon, der Kommentar zu Ciceros "De inventione rhetorica" und andere Werke

Wir haben gezeigt, daß man in Bezug auf die Lebensdaten Thierrys noch weitgehend auf Mutmaßungen angewiesen ist¹⁶². Hinsichtlich seiner Werke ist die Lage kaum weniger kompliziert.

In der bisherigen Darstellung haben wir zwei - noch nicht bzw. nur teilweise edierte - Werke, das Heptateuchon und den Kommentar zu Ciceros "De inventione" erwähnt, bei denen die Urhebererschaft Thierrys dadurch, daß sie seinen Namen enthalten, mit größter Wahrscheinlichkeit feststeht. Der Anfang des Heptateuchons enthält den Verfassernamen "Theodoricus"^{162a}. Im Hinblick auf die anderen Zeugnisse über Thierry von Chartres kann dieser "Theodoricus" kein anderer sein als Thierry von Chartres. Der Kommentar zu "De inventione" enthält zwar in den überlieferten Handschriften zu Beginn nicht den Namen des Verfassers; im Vorwort aber spricht er von sich selbst als dem "Theodoricus", und im weiteren Verlaufe des Werkes gibt er sich in der Gestalt des "Theodoricus Brito" deutlicher zu erkennen¹⁶³.

Klibansky¹⁶⁴ hat die Entdeckung von zwei weiteren Werken Thierrys von Chartres, eines Kommentares zu Boethius "De arithmetica" und Spuren einer Vorlesung zu Martianus Capella, angezeigt. Leider hat Klibansky unseres Wissens bisher keine näheren Auskünfte über diese Entdeckung gegeben. Im Hinblick auf die bezeugte Autorität Thierrys als Platoausleger darf man vor allem noch auf die Entdeckung eines Kommentares zu Platos Timaios hoffen.

b) Der Genesiskommentar

Im Gegensatz zum Heptateuchon und dem Kommentar zu "De inventione" enthält der philosophisch bedeutsame Genesiskommentar¹⁶⁵ nicht den Namen des Verfassers; die Autorschaft Thierrys ist

nur durch einen seiner Schüler bezeugt. In zwei Handschriften, die den Genesiskommentar enthalten, findet sich vor diesem ein Brief¹⁶⁶; in diesem Brief widmet ein anonymen Schüler den Genesiskommentar als das Werk seines Lehrers, des "Magister Theodoricus", des "hervorragendsten unter den Philosophen ganz Europas", zusammen mit einem kleinen von ihm selbst verfaßten Genesiskommentar¹⁶⁸ einer hohen Persönlichkeit¹⁶⁹.

Schon die *Histoire littéraire*¹⁷⁰ identifizierte den "magister Theodoricus" mit Thierry von Chartres und den Genesiskommentar als dessen Werk entsprechend der Zuschreibung von Seiten des Schülers, und die gesamte spätere Forschung hat diese Identifizierung akzeptiert. Man wird daran auch weiterhin festhalten müssen, wenn auch gerade für dieses Werk, das die Grundlage für alle bisherigen Darstellungen der Philosophie Thierrys von Chartres sowie für die Zuschreibung weiterer Werke an ihn bildete, eine noch größere Sicherheit der Autorschaft wünschenswert ist¹⁷¹.

Wie bereits festgestellt, ist das Werk spätestens zu Beginn der 40er Jahre des 12. Jh.s entstanden. In dieser Zeit gab es aber keinen anderen "magister Theodoricus", dem ein enthusiastischer Schüler den ersten Rang unter den Philosophen Europas hätte zuerteilen können, als Thierry von Chartres, der durch seine Beherrschung der Artes zu allgemeinem Ruhm gelangt war¹⁷². Die an sich schon hohe Wahrscheinlichkeit, daß Thierry von Chartres gemeint ist, wird noch größer, wenn man die bereits von Haring¹⁷³ festgestellte starke inhaltliche Übereinstimmung des von dem Schüler dem Genesiskommentar hinzugefügten Werkes mit dem Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius "De Trinitate" und die sich daraus ergebende Wahrscheinlichkeit, daß dieser Schüler mit Clarenbaldus identisch ist, berücksichtigt; denn in einem Brief und in seinem Kommentar zu "De Trinitate" nennt Clarenbaldus als seine persönlichen Lehrer Hugo von St. Viktor und "Theodoricus Brito"¹⁷⁴.

An der Richtigkeit der Zuschreibung des Genesiskommentares an Thierry von Chartres durch den Schüler - sei dieser nun iden-

tisch mit Clarenbaldus von Arras oder nicht - zu zweifeln, gibt es bisher keinen Grund, vielmehr sprechen alle Anzeichen für die Richtigkeit dieser Zuschreibung. Der kosmologische Inhalt im allgemeinen und der stark ausgeprägte Platonismus im besonderen weisen - bei der Datierung in die erste Hälfte des 12. Jh.s - auf die Schule von Chartres hin; die Kühnheit und vor allem die Geschlossenheit der gedanklichen Konzeption¹⁷⁵ deuten auf eine bedeutende Persönlichkeit dieser Schule hin. Da aber Gilbert von Poitiers und Wilhelm von Conches als Verfasser mit Sicherheit auszuschließen sind, bleibt an sich kaum noch ein anderer Verfasser übrig als Thierry von Chartres. Der Schüler weist in seiner Widmung ausdrücklich darauf hin, daß das Werk sehr bekannt war (es befindet sich bereits in den Archiven Roms!); bei einem derartigen Werk ist aber eine falsche Identifizierung des Autors von Seiten eines direkten Schülers kaum denkbar.

Von Thierry steht außerdem mit Sicherheit fest, daß er hohes Ansehen als Platointerpret genoß¹⁷⁶. Der Verfasser des von Vernet entdeckten Epitaphs rühmt zudem Thierrys eigene Kosmologie bzw. Kosmogonie¹⁷⁷. Bei dieser Darstellung fühlt man sich lebhaft an Thierrys Genesiskommentar erinnert. Was allerdings jene Passagen des Werkes betrifft, die die mathematische Trinitätsspekulation enthalten, so lassen sich nur schwache Andeutungen allgemeiner Art aus dem Epitaph entnehmen¹⁷⁸; wir haben jedoch bereits dargelegt, wie sich das Schweigen des Epitaphs in diesem Punkte erklären läßt. Scheint es nun auch bisher kein weiteres direktes Zeugnis für Thierry als Urheber der im Genesiskommentar enthaltenen mathematischen Trinitätsspekulation zu geben, so weisen doch zumindest Gründe der Wahrscheinlichkeit auf ihn hin.

Thierry bezeugt selbst in seinem Kommentar zu "De inventione", daß er sich mit theologischen Fragen beschäftigte. Daß dazu aber nicht das Problem der Trinität gehört hätte, das die größten Denker der ersten Hälfte des 12. Jh.s, darunter Thierrys Chartreser Kollegen, beschäftigte, wäre an sich schon sehr unwahrscheinlich. Durch das Zeugnis des Clarenbaldus von Arras aber steht mit Sicherheit fest, daß Thierry Vorlesungen über Boethius "De Trinitate" hielt^{178a}. Daß er

sich schon sehr früh mit Fragen der Trinität beschäftigte, darauf deuten seine Gegenwart und vor allem sein Engagement auf der Synode von Soissons hin¹⁷⁹. Für Thierry, der nach allem, was man mit Sicherheit von ihm weiß, sich mehr als die anderen Chartreser Lehrer den Fächern des Quadriviums widmete, war es wohl das Nächstliegende, bei Augustinus und Eriugena bereits vorhandene Ansätze zu einer mathematischen Trinitätsspekulation¹⁸⁰ systematisch weiterzuentwickeln.

Außerdem werden wir zeigen, daß der künstlerische Stil der Westfassade von Chartres in der mathematischen Trinitätsspekulation des Genesiskommentares seine metaphysische Grundlage hat. Den zeitlichen Zusammenfall des Baubeginnes der Westfassade mit ihren besonderen ästhetischen Eigentümlichkeiten mit Thierrys Kanzlertätigkeit wird man als weiteres Indiz für Thierry als Urheber der mathematischen Trinitätsspekulation des Genesiskommentares in Betracht ziehen müssen.

Die Zuschreibung des Genesiskommentares an Thierry von Chartres kann auch nicht durch die Tatsache, daß in späterer Zeit das Werk mit einem anderen Autor in Zusammenhang gebracht worden ist, erschüttert werden. Es ist bekannt, daß der Zisterzienser Helinand von Froidmont (+ 1229) den größten Teil des Genesiskommentares fast wörtlich in sein "Chronicon" (I. Buch) aufgenommen hat^{180a}. Jeauneau^{180b} hat darauf hingewiesen, daß in einer Handschrift des Werkes in einer Marginalnote der Text des Genesiskommentares als "Hugo de sex diebus" näher gekennzeichnet ist. Es fragt sich nun, ob dieser Zuschreibung an Hugo soviel Gewicht beizumessen ist, daß im Hinblick auf sie die Richtigkeit der Zuschreibung an Thierry von Chartres ernsthaft bezweifelt werden muß. Diese Frage muß verneint werden; selbst wenn es erwiesen wäre, daß die Marginalnote wirklich auf Helinand selbst zurückgeht, müßte dem Zeugnis des direkten Schülers mehr Gewicht beigemessen werden als dem Zeugnis Helinands, der wesentlich später lebte.

Der Genesiskommentar ist in der gesamten bisher bekannten handschriftlichen Überlieferung unvollständig¹⁸¹. In den vier Manuskripten, die nicht den Brief und den Genesiskommentar des Schülers enthalten, bricht das Werk nach voran-

gehender Darstellung, wie aus der göttlichen Einheit die Gleichheit hervorgeht, ab mit der Ankündigung der Erklärung, wie aus der Einheit und Gleichheit die Verbindung beider hervorgeht. In den beiden Handschriften, die außerdem den Brief und den Genesiskommentar des Schülers enthalten, endet Thierrys Werk schon einige Zeilen vor dieser Ankündigung. Daraus läßt sich entnehmen, daß auch dieser wahrscheinlich mit Clarenbaldus von Arras identische Schüler, wie Haring feststellte¹⁸², nicht das ganze Werk besaß und es vorzog, das Werk ohne die Ankündigung des nicht erhaltenen oder nicht ausgeführten Teiles der Nachwelt zu übermitteln. Die Gesamtanlage deutet nicht darauf hin, daß über die angekündigte Erklärung hinaus umfangreichere Ausführungen verlorengegangen sind oder geplant waren. Wir werden versuchen, den verlorenen oder nicht ausgeführten Teil durch die Analyse des erhaltenen Teiles und die Heranziehung der Quellen zu rekonstruieren. Außerdem werden wir der Frage nachgehen, inwieweit andere Werke, die die mathematische Trinitätsspekulation enthalten, das im Genesiskommentar Fehlende ergänzen¹⁸³.

c) Die Zuschreibung des "Librum hunc" (Commentum)
an Thierry durch W. Jansen

In den letzten Jahrzehnten sind Thierry verschiedene anonym überlieferte Kommentare zu Boethius "De Trinitate" zugeschrieben worden, bei denen seine Autorschaft nicht durch das Zeugnis von Zeitgenossen bestätigt ist.

1926 schrieb W. Jansen den Kommentar "Librum hunc" zu "De Trinitate", von dem er gleichzeitig erstmals einen Teil publizierte¹⁸⁴, Thierry von Chartres zu¹⁸⁵. Jansen verwies zunächst auf die starke - oft fast wörtliche - Übereinstimmung zwischen dem "Commentum", wie wir das Werk mit Haring¹⁸⁶ bezeichnen, und dem Kommentar des Clarenbaldus. Er stellte fest, daß diese Übereinstimmung insbesondere in der Form- und Materielehre und in der mathematischen Trinitätsspekulation nicht durch eine gemeinsame Beziehung auf den Genesiskommentar und den - ebenfalls anonym überlieferten - Kommentar "In titulo" zu "De Trinitate" erklärt werden könne¹⁸⁷.

Die Frage der Priorität entschied Jansen dabei aus teils guten Gründen zugunsten des Commentums. Einmal glaubte er, im Hinblick auf den handschriftlichen Befund, den Kommentierstil und den unpolemischen Charakter dieses Werk in die erste Hälfte des 12. Jh.s datieren zu müssen¹⁸⁸ - Clarenbaldus verfaßte dagegen sein Werk nach dem Tode Bernhards von Clairvaux (+ Aug. 1153)¹⁸⁹ -; sodann war er von der geistigen Superiorität des Commentums, dessen Verfasser mehr Sicherheit und Selbständigkeit zeige als Clarenbaldus, überzeugt und erkannte darin ein Zeichen der Abhängigkeit des Clarenbaldus vom Commentum. Jansen wies dann auf jene Stellen in dem Kommentar des Clarenbaldus hin, an denen dieser sich bei der Erklärung wichtiger Stellen des Boethiustextes auf die Meinung seiner Lehrer beruft.

Wir haben bereits festgestellt¹⁹⁰, daß Clarenbaldus in einem - nur in einer Handschrift seines Kommentares enthaltenen - Brief an einen gewissen Odo sowie in der Einleitung seines Kommentares Hugo von St. Viktor und "Theodoricus Brito" als seine persönlichen Lehrer anführt. Aus der - Jansen allerdings nicht bekannten - Stelle in dem Brief an Odo geht sogar deutlich hervor, daß er bei ihnen speziell über das Werk des Boethius "De Trinitate" Vorlesungen hörte¹⁹¹. An verschiedenen Stellen innerhalb seines Kommentares beruft Clarenbaldus sich nun einfach auf "mei doctores", "nostri doctores", an einer Stelle auf "meus doctor", ohne Namen zu nennen. So erklärt er, Boethius habe, wenn er am Beginn seines Werkes davon spreche, daß viele die Achtung vor der christlichen Religion usurpieren, nach der Meinung seiner Lehrer ("doctores mei") unter christlicher Religion die "doctrina fidei quae salvat" verstanden¹⁹². Im Hinblick auf die von Boethius hervorgehobene "indifferentia" als Grund für die Einheit in der Trinität weist er darauf hin, Gilbert von Poitiers habe unter den Personen der Trinität eine numerische Verschiedenheit gesehen, seine Lehrer ("doctores nostri") hätten dies aber nicht zugegeben¹⁹³. Etwas weiter erklärt er, nach Meinung seiner Lehrer ("doctores mei") gebe es keine Dinge, die einfach nur der Zahl nach verschieden seien, ohne daß sie durch Akzidentien verschieden wären¹⁹⁴. Anlässlich der Stelle, wo Boethius von Formen außerhalb der Materie spricht,

stellt er fest, nach der Auffassung seiner Lehrer ("doctores nostri") seien diese immateriellen Formen die im Geiste Gottes von Ewigkeit her existierenden Ideen, aus denen die sinnlich wahrnehmbaren Dinge hervorgegangen seien¹⁹⁵. Schließlich erklärt Clarenbaldus anlässlich der Feststellung des Boethius, daß alles Sein aus der Form sei, sein Lehrer habe zur Erhellung dieser Dunkelheit viele philosophische Ansichten herangezogen und, was von ihnen mit der hl. Schrift übereinstimme, hier angefügt¹⁹⁶.

Jansen war der Meinung, daß all diese Äußerungen des Clarenbaldus insbesondere aber der zuletzt genannte Hinweis auf seinen Lehrer mit den daran anschließenden relativ ausführlichen Darlegungen über Form und Materie und die mathematische Trinitätsspekulation eine schriftliche Kommentierung des Boethiuswerkes voraussetzen, die Clarenbaldus als Quelle diene. Da Hugo von St. Viktor aber keinen Kommentar zu "De Trinitate" verfaßt habe, könne Clarenbaldus an diesen Stellen nur an Thierry gedacht haben; evident sei dies an der Stelle, wo Clarenbaldus nach Berufung auf "doctor meus" die Form- und Materielehre sowie eine mathematische Trinitätsspekulation bringe, deren Urheber nach dem Zeugnis des Genesiskommentares Thierry von Chartres sei¹⁹⁷. Um nun einen unbekannten Kommentar Thierrys zu "De Trinitate" als Quelle für den Kommentar des Clarenbaldus wie für das Commentum auszuschließen und damit das Commentum als das gesuchte Werk Thierrys zu erweisen, verwies Jansen wiederum auf jene Worte, mit denen Clarenbaldus auf "doctor meus" Bezug nimmt, und auf den entsprechenden Text im Commentum¹⁹⁸. Sowohl den einleitenden Text wie auch die anschließenden Ausführungen über Form und Materie und die Trinität sah Jansen im Commentum durch die Sprache der Autorität, bei Clarenbaldus dagegen durch die Sprache des Schülers charakterisiert.

Seine These, daß Thierry der Autor des Commentums sei, sah er dadurch noch bestätigt, daß er für alle weiteren Stellen, an denen Clarenbaldus sich auf seine Lehrer beruft, Entsprechungen im Commentum feststellen zu können glaubte¹⁹⁹. Einen Hinweis auf die Richtigkeit seiner These glaubte er darin erblicken zu können, daß der Verfasser von "De septem septenis", den er

mit Johannes von Salisbury identifizierte, eine Trinitäts-spekulation, die sich mit der des Commentums deckt, als die seines Lehrers ausgibt²⁰⁰. Einen weiteren Beweis aber für Thierry als Autor sah Jansen noch darin, daß im Commentum ein größeres Werk "de rerum universitate", in dem das - im Commentum nur kurz gestreifte - Thema der verschiedenen Modi der Dinge ausführlicher behandelt werden solle, angekündigt wird²⁰¹; Jansen war fest überzeugt, daß dieses Werk Thierrys Genesiskommentar sei.

d) Die Zuschreibung des "Commentums", der "Lectiones" und der "Glossa" an Thierry durch N. M. Haring

Die Argumente Jansens wirkten offensichtlich so überzeugend, daß in der Folgezeit die Autorschaft Thierrys bezüglich des Commentums zunächst als gesichert dargestellt wurde²⁰². Erst durch Haring wurde das Problem erneut zur Diskussion gestellt. In einer 1953 erschienenen Darstellung über einen anonym überlieferten Kommentar zu Boethius "De hebdomadibus", den er Clarenbaldus von Arras zuschrieb, erklärte Haring, nicht der Kommentar "Librum hunc" (Commentum) sei der gesuchte Kommentar zu "De Trinitate", den Clarenbaldus benutzte, sondern ein anderer anonymen Kommentar zu "De Trinitate"²⁰³ (später von Haring als "Lectiones" ediert²⁰⁴). Mit dem Hinweis darauf, daß in einer Jansen unbekannten Handschrift Peter Helias als Verfasser des Commentums angegeben wird²⁰⁵, stellte er fest: "Whoever the author of Librum hunc may be, he is not Thierry of Chartres."

Zwei Jahre später veröffentlichte Haring eine Edition des Genesiskommentares Thierrys von Chartres und des von einem Schüler hinzugefügten Genesiskommentares. In der damit verbundenen Abhandlung - in der er den Schüler mit Clarenbaldus von Arras identifizierte - ging er auch wieder auf die Frage ein, welches Werk Thierry von Chartres Clarenbaldus in seinem Kommentar zu "De Trinitate" als Quelle benutzte. Haring verwies dabei einerseits auf die Übereinstimmungen zwischen dem Kommentar des Clarenbaldus und dem weiteren anonymen Kommentar (Lectiones) gegenüber dem Commentum; andererseits hob er

die Übereinstimmungen zwischen dem Kommentar des Clarenbaldus und dem Commentum gegenüber den Lectiones hervor²⁰⁶. Die Frage der Autorschaft stellte Haring in beiden Fällen als unentschieden hin.

Im folgenden Jahr ließ Haring die erste Edition eines weiteren anonymen Kommentares zu "De Trinitate"²⁰⁷, der schon vorher die Aufmerksamkeit einiger Forscher gefunden hatte²⁰⁸, erscheinen. In der mit dieser Edition der "Glossa" verbundenen Darstellung schrieb er drei Kommentare zu "De Trinitate", den "Librum hunc" (Commentum), das "Quae sit" (Lectiones) und "Aggreditur propositum" (Glossa) definitiv Thierry von Chartres zu²⁰⁹. Die Beweisführung Jansens für die Autorschaft Thierrys im Falle des Commentums lehnte er dabei wieder ab. Die Übereinstimmungen zwischen dem Kommentar des Clarenbaldus und dem Commentum betrachtete er nicht als so eng, daß man darin einen Beweis für die Benützung durch Clarenbaldus sehen könne²¹⁰. Haring betonte, der Genesiskommentar sei der einzig legitime Ausgangspunkt für eine Zuschreibung des Commentums und anderer anonymen Werke an Thierry. Er behauptete nun, die drei genannten Kommentare zu "De Trinitate", von denen keiner die Kennzeichen eines Plagiats besitze, seien inhaltlich und terminologisch unter sich und mit dem Genesiskommentar so eng verbunden, daß für sie kein anderer Autor in Frage komme als Thierry von Chartres. Mit dem Versprechen, eine ausführliche Darstellung in absehbarer Zeit zu veröffentlichen²¹¹, dispensierte Haring sich vorerst von einer Beweisführung. Als einziges konkretes Indiz gab er nur an, daß man in den drei Kommentaren bezüglich der Lehre des hl. Geistes die Ergänzung dessen finde, was im Genesiskommentar fehle. Als Vorbereitung auf die detaillierte Darlegung der inhaltlichen Übereinstimmung zwischen den drei Kommentaren zu "De Trinitate" wollte Haring die Auszüge aus den "Lectiones" - deren vollständige Edition zu diesem Zeitpunkt noch ausstand - in den Anmerkungen der Edition der "Glossa" verstanden wissen.

Die Zuschreibung dieser drei Kommentare an Thierry von Chartres wiederholte Haring zwei Jahre später in einer mit der Edition der "Lectiones" verbundenen Darstellung, wobei er erneut eine detaillierte Behandlung der Frage nach der noch ausstehenden

vollständigen Edition des Commentums ankündigte²¹². Bezüglich der Lectiones deutete er wiederum auf die Übereinstimmung in der mathematischen Erklärung der Trinität mit dem Genesiskommentar hin²¹³. Auf Grund sprachlicher Eigentümlichkeiten, die sowohl im Genesiskommentar wie in den Lectiones begegnen, stellte er fest, die Frage der Identität beider Autoren könne auch vom Sprachlichen her beantwortet werden²¹⁴. Außerdem hob Haring die Ähnlichkeit im "Accessus ad litteram" in den Lectiones und im Commentum einerseits, in Thierry Genesiskommentar und in seinem Kommentar zu Ciceros "De inventione" andererseits hervor²¹⁵. Innerhalb der Edition der Lectiones verwies er auf entsprechende Stellen in der Glossa, anlässlich der mathematischen Trinitätsspekulation²¹⁶ auch auf entsprechende Stellen im Genesiskommentar und im Commentum.

In der mit der Edition des Commentums verbundenen Darstellung trug Haring keine neuen Gesichtspunkte für Thierrys Autorschaft im Falle der drei Kommentare zu "De Trinitate" vor, die er auch hier wiederum insgesamt Thierry zuschrieb²¹⁷.

Erneut verwies er auf die Ähnlichkeit im Accessus im Commentum, in den Lectiones, in Thierrys Genesiskommentar und in seinem Kommentar zu "De inventione"²¹⁸. Wiederum kündigte er eine eingehende Behandlung der Autorfrage hinsichtlich der drei Kommentare zu "De Trinitate" an²¹⁹. Auch auf die Tatsache, daß das Commentum in einer Handschrift einem "gewissen gallischen Lehrer Helyas" zugeschrieben wird²²⁰, ging Haring nochmals ein²²¹.

In der wohl berechtigten Überzeugung, daß mit diesem Helyas Peter Helias gemeint sei, der nach dem Zeugnis der Metamorphosis Coliae²²² um 1141 als einer der angesehensten Lehrer in Paris wirkte, bei dem Johannes von Salisbury um diese Zeit Rhetorik hörte²²³, der als Grammatiker noch später hohes Ansehen genoß²²⁴, betonte Haring, Peter Helias könne durchaus so vielseitig gewesen sein wie Thierry von Chartres und könne ebenso wie dieser einen Kommentar zu "De Trinitate" geschrieben haben, im Falle des Commentums spreche aber die innere Evidenz des Werkes nicht für Peter Helias, sondern für Thierry²²⁵.

In der soeben vorgeführten Darstellung schrieb Haring Thierry von Chartres zusätzlich noch einen Kommentar zu Boethius "De hebdomadibus" zu ²²⁶, von dem nur der Anfang in einer Handschrift, die auch das Commentum enthält, überliefert ist ²²⁷.

Die von Haring dreimal, zuletzt 1960 angekündigte ausführliche Darlegung der Autorfrage steht noch aus. In einem 1965 erschienenen Buch über Clarenbaldus von Arras behandelte Haring zwar den Einfluß Thierrys von Chartres auf Clarenbaldus, wobei er nun auch entgegen seiner früheren Meinung die Überzeugung vertrat, daß Clarenbaldus in seinem Kommentar zu "De Trinitate" neben den Lectiones das Commentum benutzt haben müsse ²²⁸; dabei setzte er jedoch wieder Thierrys Autorschaft bezüglich der drei Kommentare zu "De Trinitate" voraus ²²⁹.

Gegen die Zuschreibung der drei Kommentare zu "De Trinitate" an Thierry von Chartres von Seiten Harings sind mehr oder weniger starke Vorbehalte angemeldet worden ^{229a}. Man hat das Vorgehen Harings als zu voreilig erkannt. Indessen sind noch keine Gründe vorgetragen worden, die die Möglichkeit der Urhebererschaft Thierrys in Frage gestellt hätten. Wir werden in dieser Arbeit das tun, was auch Haring für notwendig hielt, nämlich anhand eines Vergleiches des philosophischen Gehaltes der drei Kommentare zu "De Trinitate" ²³⁰ mit demjenigen des Genesiskommentares überprüfen, ob Thierry von Chartres als Verfasser dieser Kommentare anzusetzen ist. Wir weisen jetzt schon darauf hin, daß wir zu einer anderen Überzeugung als Haring gelangt sind. Die von Haring vorgetragenen sprachlichen und methodischen Indizien müssen wir als belanglos zurückweisen ²³¹. Was die Beweisführung Jansens für Thierry als Autor des Commentums betrifft, so wird man mit Haring ²³² darauf verweisen können, daß Clarenbaldus nirgendwo in seinem Kommentar zu "De Trinitate" einen bestimmten Text als einem Werk seines Lehrers entnommen charakterisiert; der Hinweis auf "doctor meus" vor der Darlegung der mit dem Commentum übereinstimmenden Form- und Materielehre kann so verstanden werden, daß Clarenbaldus in der Darstellung des Commentums Ausführungen seines Lehrers "Theodoricus Brito" wiedererkennt und dem durch den Hinweis auf "doctor meus" Rechnung tragen will; dies be-

deutet nicht, daß er seinen Lehrer als Verfasser des von ihm benützten Commentums hinstellen will. Natürlich muß auch mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß Clarenbaldus tatsächlich irrtümlicherweise das Commentum für ein Werk Thierrys von Chartres hält, wie auch mit der Möglichkeit, daß mit "doctor meus" ein anderer als Thierry von Chartres gemeint ist.

Der Frage, ob Peter Helias der Verfasser des Commentums ist, können wir nicht nachgehen; es scheint uns jedoch, daß man im Hinblick auf andere Gemeinsamkeiten zwischen Peter Helias und Thierry von Chartres²³³ die Möglichkeit im Auge behalten sollte. Jeauneau hat auf eine Quelle aufmerksam gemacht, der gemäß Peter Helias lange Zeit Hörer Thierrys von Chartres war^{233a}.

Der von Haring Thierry von Chartres zugeschriebene Kommentar zu "De hebdomadibus" kann wegen des kaum nennenswerten Umfangs seiner Überlieferung von uns nicht weiter berücksichtigt werden.

B. DER GENESISKOMMENTAR THIERRY'S VON CHARTRES

1. Vorbemerkung zum Aufbau des Werkes und zur Interpretationsmethode

In der kurzen Einleitung zum Genesiskommentar erklärt Thierry, er wolle den ersten Teil der Genesis, der sich mit dem Sechstageswerk beschäftigt, "secundum physicam et ad litteram" erklären; die allegorische und moralische Erklärung wolle er außer Acht lassen²³⁴. Dann geht er zunächst auf die vier Ursachen der Welt, d. h. auf Gott als Wirk-, Form- und Zweckursache und die vier Elemente als die von Gott geschaffene Materialursache ein²³⁵. Bemerkenswert ist das rationalistische Vorgehen; Thierry sucht zunächst die Notwendigkeit dieser vier Ursachen philosophisch zu beweisen und zeigt dann erst im Genesisbericht diese vier Ursachen auf.

Diesen Ausführungen folgt die rein physikalische Erläuterung des Sechstagerwerkes²³⁶. Dann fängt Thierry sozusagen noch einmal von vorne an, indem er in einer "expositio litterae"²³⁷ auf Einzelheiten des Genesistextes Bezug nimmt. Er gibt eine physikalische Erklärung dafür, daß Gott im Anfang die vier Elemente zugleich erschuf, und erklärt in Übereinstimmung damit den Zustand der vier Elemente im ersten Schöpfungszustand genauer. Es folgen kurze Ausführungen über den hl. Geist als Weltseele im Hinblick auf die Stelle "spiritus Domini ferebatur super aquas". Zu dem wiederholten "dixit Deus" erklärt Thierry²³⁸, Moses wolle hier zeigen, wie der hl. Geist in der Materie wirke gemäß der von Ewigkeit her in der Weisheit Gottes vorherbestimmten Weise.

Als Verdeutlichung dieser vorherbestimmten Weise des Wirkens des hl. Geistes will er die Ausführungen "de divinitate"²³⁹ verstanden wissen. Sie enthalten eine der ontologischen Struktur der Zahl und der Einzeldinge entsprechende mathematische Trinitätsspekulation, in der das Thema des göttlichen Sprechens und seiner Auswirkungen im Bereich des Geschaffenen nicht isoliert für sich, sondern in seinem Zusammenhang mit der Gesamtstruktur des göttlichen und geschöpflichen Seins behandelt wird.

Wie bereits festgestellt²⁴⁰, fehlt ein Teil dieser Ausführungen; die von Thierry angekündigte Darstellung des Wesens des hl. Geistes ist nicht überliefert. Ob darüber hinaus noch weitere Darlegungen geplant waren oder verlorengegangen sind, muß dahingestellt bleiben. Die vorgenommene Aufgabe der "expositio litterae" kann man durch diesen ontologischen Exkurs einschließlich der fehlenden Darstellung des hl. Geistes als erledigt ansehen. Die Behandlung des Themas des göttlichen Sehens, von dem im Genesisbericht die Rede ist und das Thierry schon zu Beginn des Werkes auf den hl. Geist bezieht, ist in dieser Trinitätsspekulation mitenthalten. Ebenso umfaßt sie eine erneute Darstellung des Werdens des in der göttlichen Weisheit Gesprochenen.

Es besteht aber auch Veranlassung zu der Annahme, daß über die Behandlung des hl. Geistes hinaus doch noch weitere Darlegungen verlorengegangen sind bzw. geplant waren. Thierry beginnt seine Ausführungen "de divinitate" mit der Erklärung, daß es vier Beweisarten für die Erkenntnis des Schöpfers gebe, nämlich die Beweise der Arithmetik, der Geometrie, der Musik und der Astronomie²⁴¹. Da er sich aber in dem vorliegenden Teil auf die arithmetische Demonstration mit gelegentlicher geometrischer Verdeutlichung beschränkt²⁴², könnte man annehmen, daß er die speziellen Beweise der Musik und der Astronomie in einer gesonderten Darstellung nach der Behandlung des hl. Geistes gegeben bzw. geplant hat. Daran läßt jedoch die Art, wie er die Behandlung des hl. Geistes ankündigt, wieder zweifeln. Wenn er erklärt, er wolle nach der Darstellung der Einheit und der Gleichheit den Hervorgang der Verbindung aus beiden gemäß den vorgenommenen Disziplinen beschreiben²⁴³, so erwartet man, daß auch die vorangehende Darstellung der Einheit und Gleichheit sich auf alle vier Disziplinen stützt. Man wird demgemäß damit rechnen müssen, daß Thierry überzeugt war, durch den Hinweis auf die Bestimmtheit der einzelnen ontologischen Kategorien durch die Zahl²⁴⁴ mit den arithmetischen Beweisen implizit grundsätzlich auch die Beweise aus den anderen Disziplinen geliefert zu haben. Falls aber darüber hinaus noch eine gesonderte Veranschaulichung der grundlegenden Bedeutung der Zahl im Bereich der Musik und Astronomie durchgeführt oder geplant war, so dürften sie nicht sehr umfangreich gewesen sein; Thierry weist selbst zu Beginn seiner mathematischen Trinitätsspekulation darauf hin, daß er die verschiedenen Beweise nur sehr kurz behandeln wolle.

Der Genesiskommentar gliedert sich also in zwei verschiedenartige Teile, sozusagen in einen kosmologischen und einen ontologischen Teil²⁴⁵. Die bisherige Forschung betrachtete offensichtlich die beiden Teile zu sehr als zwei verschiedene unabhängig nebeneinander stehende Abhandlungen. Mancher Interpretationsfehler wäre sicherlich vermieden worden, hätte man den von Thierry selbst betonten Zusammenhang der Ausführungen beachtet und demgemäß das Werk als Ganzes analysiert, statt sich jeweils auf einen Teil zu beschränken²⁴⁶. Es ist zwar

möglich, die kosmologischen Ausführungen gesondert für sich zu betrachten - eine zusätzliche Vergewisserung der Richtigkeit der Analyse an Hand der übrigen Ausführungen empfiehlt sich jedoch auch hier -; im Falle des ontologischen Teiles ist ein derartiges Vorgehen jedoch unmöglich. Dies zeigt bereits der Versuch, allein auf Grund dieser Ausführungen das darin enthaltene metaphysische Modell konkreter zu bestimmen; man wird dabei feststellen, daß sich sehr verschiedenartige Interpretationsmöglichkeiten anbieten. Berücksichtigt man, daß hier grundlegende Begriffe wie Sein, Form und Materie nicht genügend definiert und voneinander abgegrenzt werden, so sieht man sich genötigt, in den kosmologischen Ausführungen nach näherer Auskunft über das Wesen der Materie zu suchen. Da man auch hier vergeblich nach einer expliziten begrifflichen Bestimmung der Materie als *materia prima* sucht, bleibt nichts anderes übrig als der Versuch, durch eine möglichst sorgfältige Analyse des gesamten kosmologischen Teiles Klarheit zu gewinnen.

2. Die Materie im Genesiskommentar

a) Die Materie im Rahmen der vier Ursachen der Welt

Wie gezeigt, gibt Thierry zu Beginn des Werkes eine kurze Darstellung der vier Ursachen der Welt: Die Wirkursache ist Gott, die Formursache ist die göttliche Weisheit, die Zweckursache ist die göttliche Güte, und die Materialursache sind die vier Elemente, die der Schöpfer im Anfang erschuf²⁴⁷. Die drei ersten Ursachen identifiziert Thierry etwas später ausdrücklich mit den drei Personen der Trinität²⁴⁸. Wie schon bemerkt²⁴⁹, ist der Ternar Gott, Weisheit und Güte, in dem Thierrys Trinitätsspekulation sich mit derjenigen Abailards und Wilhelms von Conches²⁵⁰ berührt, durch die Lektüre des Timaios inspiriert, in dem Plato den Demiurg, die Ideen und die Güte des Demiurgen als Ursachen der Weltbildung ansetzt. Bei Thierry wird dieser

Einfluß in der folgenden Begründung der Notwendigkeit dieser drei Ursachen klar erkennbar. In deutlicher Anlehnung an den Timaios²⁵¹ - Platos Weltbaumeister zum Schöpfer umdeutend und die Ideen in den Geist Gottes legend²⁵² - fordert er im Hinblick auf die Veränderlichkeit der Welt einen Urheber dieser Welt, im Hinblick auf die vernünftige und schöne Anordnung dieser Welt die Weisheit dieses Urhebers und als Motiv für die Wertschöpfung die Güte dieses Urhebers, der etwas haben wollte, das er an seiner Seligkeit teilhaben lassen konnte²⁵³. Auch die folgende Begründung einer Materialursache ist durch Plato inspiriert²⁵⁴. Thierry weist darauf hin, daß aller Ordnung etwas Ungeordnetes vorausgeht, an dem die Ordnung vollzogen wird, so daß die Weisheit Gottes sichtbar wird²⁵⁵.

Diese Begründung der Trinität als deus, sapientia und benignitas ist an sich wenig belangvoll für die Metaphysik Thierrys; sie wird von Thierry selbst im weiteren Verlaufe durch die sehr viel anspruchsvollere mathematische Trinitätsdeutung ersetzt. Man hat den Eindruck, daß er diese Trinitätsspekulation hier nur bringt, weil sie am ehesten im Genesisbericht aufweisbar ist²⁵⁶. Wir führen sie deshalb vor, weil sie über das Problem der Materie und damit auch über die ontologischen Passagen des Werkes Aufschluß gibt.

Thierry bezeichnet die vier Elemente als Materialursache der Welt, ordnet diese speziell Gott als Wirkursache zu und beschreibt sie als etwas Ungeordnetes, das der Ordnung vorangeht. Der sich hier aufdrängende Verdacht, daß Thierry, verleitet durch die mythische Beschreibung der Materie im Timaios²⁵⁷, sein System auf einem groben unphilosophischen Materiebegriff aufbaut, verstärkt sich noch durch die folgenden Ausführungen, wonach Gott als Wirkursache die Materie schafft, als Formursache die geschaffene Materie formt und als Zweckursache die geformte Materie erhält²⁵⁸.

b) Die Ausgestaltung der Materie im Sechstagerwerk

Thierrys Materiebegriff ist keineswegs so grob, wie man zunächst anzunehmen genötigt ist; auch versteht er die verschiedenen Aktivitäten Gottes als Wirk- und Formursache nicht so, als ob sie jeweils getrennt für sich in Erscheinung träten. Thierry ist sich bewußt, daß die vier Elemente, so wie sie im Anfang erschaffen wurden, als etwas für sich Existierendes und voneinander Unterschiedenes auch schon etwas Geformtes darstellen, dem eine absolut formlose Materie zugrunde liegt. Dies zeigt sich allerdings erst in späteren kosmologischen Erörterungen innerhalb der "expositio litterae".

Aus dem zunächst folgenden kosmogonischen Abriß wird die Tatsache deutlich, daß Thierry die weitere Formung der vier Elemente während des Sechstagerwerkes²⁵⁹ als ein Geschehen betrachtet, das sich auf Grund der den vier Elementen selbst inwohnenden Kräfte vollzieht²⁶⁰. Ausdruck dieser Auffassung sind die ständig wiederkehrenden Formulierungen "naturaliter" und "naturalis ordo", auf die bereits Jeauneau besonders hingewiesen hat²⁶¹. Man darf diese neue Deutung des Naturgeschehens freilich nicht so deuten, als ob damit jeder weitere Einfluß Gottes auf die Welt nach der Urschöpfung ausgeschlossen werden solle. Thierry weist ja in seinen Ausführungen über die vier Ursachen ausdrücklich darauf hin, daß auch die geformte Materie von Gott erhalten werden muß, und er hebt diesen Tatbestand auch in dem ontologischen Teil seines Werkes deutlich hervor²⁶². Die "natürliche" Erklärung des Sechstagerwerkes ist demnach so zu verstehen, daß Gott nach der Schöpfung der vier Elemente nicht mehr durch spezielle Aktionen eingriff, indem er der Materie ständig neue Kräfte zuführte, die vorher nicht in ihr vorhanden waren.

Die von Thierry vorgelegte Kosmogonie erscheint dem modernen Leser sehr naiv. Erstaunlich ist allerdings neben dem Bestreben, die Weltbildung rein physikalisch zu erklären und damit die Kosmologie von Wundern zu befreien²⁶³, das Bestreben,

diese physikalische Erklärung auf empirische Beobachtungen zu stützen²⁶⁴. Da diese kosmogonischen Ausführungen sehr pauschal sind und im einzelnen wenig Auskunft über die Materie als solche geben, wäre es sinnlos, sie hier in allen Einzelheiten vorzuführen²⁶⁵. Bemerkenswert ist, daß nach Thierry der ganze kosmogonische Prozeß in erster Linie durch die aktive Rolle des obersten Elements, des Feuers, bestimmt wird. Wegen seiner Leichtigkeit bewegte das Feuer sich vom ersten Schöpfungsaugenblick an, und bei seiner kreisförmigen Bewegung erleuchtete es die Luft und erwärmte die beiden unteren Elemente²⁶⁶. Aus einem Teil der von der Wärme in die Luft hochgezogenen Wassermengen bildeten sich die Gestirne²⁶⁷. Infolge der Wärmeeinwirkung auf die der Erde verbleibenden Feuchtigkeit konnte schließlich pflanzliches Leben entstehen²⁶⁸; infolge vermehrter Wärmeeinwirkung kam es zur Entstehung des tierischen und menschlichen Lebens²⁶⁹.

Die Ausführungen Thierry's über die Entstehung der Lebewesen sind noch viel knapper und pauschaler als seine Ausführungen über die Ausbildung der anorganischen Natur. Man hat den Eindruck, daß sie mit Absicht kurz gehalten sind. Es fragt sich, ob Thierry die Besonderheit des Lebens und der einzelnen Lebensformen grundsätzlich bejaht, eine entsprechende Behandlung aber wegen der Schwierigkeit des Problems ausklammert, oder ob er sich scheut, eine Auffassung, die die Natur grundsätzlich nivelliert²⁷⁰, ausführlicher darzulegen. Die Tatsache, daß er keinerlei Hinweise auf die Besonderheit des Lebens macht, spricht mehr für die letztere Erklärung. Nichts deutet darauf hin, daß er, wenn er in den anschließenden Darlegungen von "causae seminales" spricht, im Anschluß an Augustinus²⁷¹ darunter ein besonderes Lebensprinzip versteht. Nach seinen kosmogonischen Ausführungen weist Thierry auf die relative Abgeschlossenheit der Schöpfung nach dem Sechstageswerk hin und stellt fest, Gott habe nach den sechs Tagen nicht mehr auf eine neue Weise geschaffen. Selbst wenn er nachher noch neue Ungeheuer (?) geschaffen habe, sei dies nicht auf eine neue Schöpfungsweise geschehen. Alles, was er später geschaffen habe und noch jetzt schaffe, habe er gemäß einer der vorher genannten Weisen und aus den den Elementen eingepflanzten

"causae seminales" hervorgebracht²⁷².

In den erklärenden Ausführungen Thierrys ist zunächst nur von rein physikalischen Kräften die Rede. Er weist auf die rein aktive Rolle des Feuers, die rein passive Rolle der Erde und die vermittelnde Rolle der beiden mittleren, sowohl aktiven wie passiven, Elemente hin und erklärt, daß durch die Vermittlung der beiden mittleren Elemente die überaus große Leichtigkeit des Feuers und die maßlose Schwere der Erde im Gleichgewicht gehalten werden²⁷³. Weiter sagt er, diese Kräfte und andere, die er "seminales causae" nenne, habe der Schöpfer den Elementen im richtigen Verhältnis eingepflanzt, damit aus diesen Kräften die Ordnung der Zeiten hervorgehe und zu den entsprechenden, durch jene Kräfte aufeinander folgenden Zeiten die körperlichen Kreaturen hervorgebracht würden²⁷⁴. Selbst wenn mit den "causae seminales" nur die "anderen" - hier nicht weiter erläuterten - Kräfte²⁷⁵ gemeint sein sollten²⁷⁶, deutet doch die Tatsache, daß die "causae seminales" in einem Atemzug mit ganz speziellen physikalischen Kräften genannt werden, die mit den vier Elementen selbst schon gegeben sind, darauf hin, daß die "causae seminales" in jedem Fall als Kräfte rein physikalischer Natur gedacht sind. Es ist demnach nicht anzunehmen, daß Thierrys Vorstellung von den "causae seminales" an Augustin orientiert ist; eher hat er wohl die kurze Beschreibung des Chalcidius über die "ratio seminum" bei den Stoikern²⁷⁷ vor Augen.

c) Die "Formlosigkeit" der Elemente im ersten Schöpfungszustand

Die kosmogonischen Ausführungen erwecken den Eindruck, als ob Thierry die vier Elemente an sich als von Anfang an bereits völlig entwickelt auffaßt. In der "expositio litterae", wo er auch auf den Zustand der vier Elemente im ersten Schöpfungszustand etwas ausführlicher eingeht, weist er jedoch darauf hin, daß die vier Elemente im Anfang weniger voneinander unterschieden waren als später. Er stellt fest, Moses habe, wenn

er die Erde "inanis" und "vacua" bezeichnete, die Formlosigkeit der beiden unteren Elemente gemeint. Die "inanitas" der beiden Elemente habe darin bestanden, daß die Erde noch nicht fest genug war, um sich völlig vom Wasser zu unterscheiden, das Wasser noch nicht flüssig genug war, um sich völlig von der Trägheit der Erde zu unterscheiden. Die "vacuitas" habe im Mangel der Dinge bestanden, die später aus ihnen geschaffen wurden (Gestirne, pflanzliches und tierisches Leben)²⁷⁸. Mit der "Dunkelheit über den Wassern" habe Moses die Formlosigkeit des dritten Elementes, der Luft, beschrieben, die noch sehr viel Ähnlichkeit mit der Dichtigkeit und Trägheit des Wassers gehabt habe, weil sie noch nicht durch das Feuer erleuchtet gewesen sei. Wegen der noch mangelnden Bewegung habe das Feuer noch nicht die spätere Kraft gehabt und sich noch wenig von der Dichtigkeit der Luft unterschieden²⁷⁹.

Wie schon in den kosmogonischen Ausführungen hebt Thierry hier nochmals besonders hervor, daß die vier Elemente seiner Auffassung gemäß von Anfang an voneinander unterschieden waren, wenn auch nicht so deutlich wie später. Im Hinblick auf den noch geringen Unterschied der vier Elemente in ihrem ersten Schöpfungszustand ist er zwar bereit, den in der Genesis beschriebenen anfänglichen Schöpfungszustand im Sinne der frühmittelalterlichen Philosophie²⁸⁰ als "Formlosigkeit" zu bezeichnen, läßt dabei aber deutlich genug erkennen, daß er diese "Formlosigkeit" nur als eine relative Formlosigkeit versteht²⁸¹.

In den folgenden Ausführungen weist Thierry nun darauf hin, daß der vorhandene Unterschied zwischen den vier Elementen in ihrem ersten Schöpfungszustand eine weitere Materie voraussetzt, die durch keinerlei Formunterschiedenheit gekennzeichnet ist, als solche aber nicht getrennt für sich existiert hat. Er erklärt, jene Formlosigkeit der vier Elemente, die darin bestanden habe, daß das eine Element fast wie das andere gewesen sei, sei von den alten Philosophen bald Hyle, bald Chaos genannt worden, die Philosophen hätten den geringen Unterschied nicht erwägt und so jene Elemente als eine konfuse, formlose Materie bezeichnet²⁸².

Mit den zuletzt genannten Philosophen meint Thierry wohl frühmittelalterliche Philosophen, die im Anschluß an den Genesisbericht, die mythische Materiedarstellung des Timaios und Augustins Ausführungen über die Materie in "De Genesi contra Manichaeos"²⁸³ ihren Materiebegriff entwickelten²⁸⁴. Seine Distanzierung von der Materieauffassung dieser Philosophen, die in der Forschung meist übersehen worden ist²⁸⁵, zeigt sich vollends darin, daß er Plato lobt, weil er den geringen Unterschied zwischen den Elementen erkannt und deshalb versichert habe, daß die Materie, die "confusio" der Elemente, den vier Elementen noch zugrunde liege²⁸⁶. Daß Thierry nicht nur einfach die Meinung Platos referiert, sondern durch die Autorität Platos seine eigene Auffassung stützen will, zeigt der interpretierende Zusatz: "nicht weil jene Ununterschiedenheit den vier Elementen der Schöpfung oder der Zeit nach vorangehen würde, sondern weil die Ununterschiedenheit der Unterscheidung natürlicherweise vorangeht wie der Klang dem Wort oder die Gattung der Art."²⁸⁷

d) Die primäre Materie und ihre Formung

Es fragt sich nun, als was Thierry die den Elementen noch zugrunde liegende Materie versteht. Wenn er hinsichtlich der Auffassung Platos nur feststellt, Plato habe die Materie den vier Elementen noch zugrunde liegen lassen, nicht aber auf Platos Deutung der Materie als bloßer Raum - als "locus" gemäß der dem Mittelalter vorliegenden Timaiosübersetzung des Chalcidius²⁸⁸ - Bezug nimmt, zeigt er, daß er diese Deutung der Materie nicht übernimmt.

Thierry nimmt auch keinen Bezug auf die aristotelische Auffassung der Materie als reine Potentialität, die Chalcidius in seinem Timaioskommentar erwähnt²⁸⁹, auf die Interpretation der Materie als "inter nullam et aliquam substantiam" in der Timaiosübersetzung des Chalcidius²⁹⁰ und auf Augustins Deutung der Materie als "prope nihil"²⁹¹ oder als reine "mutabilitas"²⁹². Man muß deshalb annehmen, daß er die Materie als qualitätslosen Körper auffaßt.

Diese Deutung wird dadurch bestätigt, daß Thierry die Materialursache der Welt aus Gottes Tätigkeit als Wirkursache ableitet. Die von ihm zunächst als Materialursache bezeichneten vier Elemente sind auch nach seiner Auffassung schon etwas Geformtes und somit nicht nur auf Gott als Wirkursache, sondern auch auf ihn als Form- und Zweckursache zu beziehen. Der Hinweis, Gott habe als Wirkursache die vier Elemente als Materialursache geschaffen, muß demnach in Thierrys Sinne dahingehend verbessert werden - falls er noch einen Sinn behalten soll -, daß die vier Elemente speziell gemäß ihrer Materie von Gott als Wirkursache verursacht sind. Die spezielle Zuordnung der Materie zur Wirkursache setzt aber voraus, daß das Sein des Geschaffenen mehr in der Materie als in der Form gesehen wird.

Fragt man nun, durch welche Art von Formgebung diese Materie die Gestalt der vier Elemente besitzt, so fällt zunächst auf, daß Thierry den Unterschied zwischen den vier Elementen in ihrem ersten Schöpfungszustand nur durch ein Mehr oder Weniger an Dichtigkeit definiert. Der Unterschied ist offensichtlich nur ein quantitativer. So fehlt auch jeder Hinweis auf die vier verschiedenen Qualitätskombinationen von Wärme, Kälte, Trockenheit und Feuchtigkeit, die nach Aristoteles in Verbindung mit der *materia prima* die vier Elemente konstituieren²⁹³. Ist aber der Unterschied zwischen den vier Elementen im ersten Schöpfungszustand nur ein gradueller, so steht zu erwarten, daß auch die weitere Differenzierung dieser Elemente in ihre späteren vollausgeprägten Eigentümlichkeiten von Thierry als eine rein graduelle aufgefaßt wird. Seine kinetische Erklärung der Eigentümlichkeiten der Elemente bestätigt die Vermutung. In der "expositio litterae" stellt er zunächst, bevor er den im Genesisbericht beschriebenen anfänglichen Schöpfungszustand als eine nur relative Formlosigkeit der vier Elemente beschreibt, die Frage, warum Gott Himmel und Erde zugleich erschaffen habe²⁹⁴. Das Feuer und die Luft, erklärt Thierry, sind die beiden leichten und unsichtbaren Elemente. Moses hat sie mit Himmel (*caelum*) benannt, weil sie unseren Blicken entzogen und verheimlicht sind (*celentur*), fährt Thierry fort, das Wort "*caelum*" etymologisch von "*celare*" ableitend²⁹⁵.

Wasser und Erde sind die beiden massigen Elemente; Moses hat von dem massigsten der beiden Elemente, der Erde, die Bezeichnung für beide Elemente genommen²⁹⁶.

Zwischen der Leichtigkeit der beiden oberen Elemente und der Massigkeit der beiden unteren bzw. zwischen der sich daraus ergebenden Beweglichkeit und Unbeweglichkeit²⁹⁷ sieht Thierry ein wechselseitiges Bedingungsverhältnis, welches erklärt, warum Gott die vier Elemente zugleich erschaffen hat.

Er stellt fest:

"Der Verstand begreift, daß alles Massige seine Dichtigkeit oder Trägheit aus der schnellen Bewegung und dem dauerhaften Wirken des es umgebenden Leichten hat und daß das Leichte wiederum seine Schnelligkeit daher hat, daß seine Bewegung auf einem festen Körper aufruht."²⁹⁸

Die leichten Elemente bedürfen also, um sich zu bewegen, nicht nur ihrer eigenen Leichtigkeit²⁹⁹, sondern auch der Unbeweglichkeit der beiden unteren, massigen Elemente als Stützpunkt³⁰⁰. Die Massigkeit und die daraus resultierende Unbeweglichkeit werden wiederum durch die Bewegung der leichten Elemente verursacht. Wie aus dem Vergleich mit den späteren bereits zitierten Ausführungen über den anfänglichen Zustand der vier Elemente³⁰¹ hervorgeht, wird ein von Anfang an vorhandener Grad von Massigkeit und Unbeweglichkeit der unteren Elemente durch die Bewegung der oberen Elemente gesteigert. Eine von vornherein vorhandene, von der Bewegung der oberen Elemente unabhängige Unbeweglichkeit der unteren Elemente ist ja Voraussetzung für die Bewegung der oberen Elemente. Ebenso war eine von vornherein gegebene Leichtigkeit der oberen Elemente Ursache für deren Bewegung, durch die dann die unteren Elemente verdichtet wurden und dadurch weniger beweglich bzw. unbeweglich wurden³⁰².

Thierry begründet diese kinetische Erklärung der Massigkeit und Unbewegtheit der unteren Elemente, indem er zunächst die Möglichkeit ausschließt, daß die beiden Elemente diese Eigenschaften aus der Natur ihrer Partikeln haben. Massigkeit hier

und Leichtigkeit dort können nicht durch die Beschaffenheit der Partikeln verursacht sein, weil dann die einzelnen Elemente nicht ineinander übergehen könnten³⁰³. Mit dem Hinweis darauf, daß die oberen Elemente kein Gewicht besitzen³⁰⁴, schließt Thierry sodann aus, daß die unteren Elemente ihre Beschaffenheit aus dem Gewicht der oberen Elemente haben. So können die beiden unteren Elemente nur durch die Schnelligkeit der leichten Elemente bis zur Massigkeit zusammengewachsen sein³⁰⁵.

Wir haben zu zeigen versucht, wie Thierry die Unterschiede zwischen den Elementen rein quantitativ bestimmt. Es gibt nun Anzeichen im Genesiskommentar, die für eine Verbindung dieser quantitativen Naturauffassung mit einer atomistischen Materiedeutung sprechen³⁰⁶. Daneben deuten andere Anzeichen jedoch darauf, daß die Elemente sich in jedem ihrer Teile von den anderen Elementen durch größere bzw. geringere Dichtigkeit unterscheiden sollen. Eine endgültige Sicherheit ist in diesem Punkt wegen der Knappheit und mangelnden Präzision der Ausführungen wohl nicht zu gewinnen.

Wenn Thierry in seiner Beschreibung des reziproken Verhältnisses zwischen den beiden leichten und den beiden massigen Elementen betont, daß die Erde ihre Beschaffenheit nicht aus der Natur ihrer Partikel haben könne, weil diese dann nicht in Feuer oder Luft übergehen könnten³⁰⁷, so weist schon der Ausdruck "Partikel" auf ein atomistisches Verständnis der Materie hin. Auch wird man diese Begründung zunächst so verstehen, daß die Natur der Partikel vollkommen gleich ist, sich also nur die Elemente, nicht die Partikel der Elemente voneinander unterscheiden. Daß die Beschaffenheiten der vier Elemente sich durch dichteres bzw. weniger dichtes Aneinanderliegen der Partikel erklären, könnte man daraus entnehmen, daß die beiden unteren Elemente durch die Schnelligkeit der beiden oberen Elemente "zusammengewachsen" sein sollen³⁰⁸ und Schnelligkeit und Leichtigkeit der oberen Elemente aus ihrer Bewegung erklärt werden, indem diese Elemente durch ihre einzelnen Teile bewegt werden und die Teile nicht fest aneinanderhängen³⁰⁹.

Diese Ausführungen weisen an sich schon auf eine atomistische Materieauffassung hin, man wird aber zu dieser Interpretation zusätzlich noch ermutigt dadurch, daß ja auch Thierrys Chartreser Kollege Wilhelm von Conches eine Atomlehre vertritt. Falls Thierry tatsächlich ebenfalls Vertreter des Atomismus war, so hätte sein Atomismus mehr Ähnlichkeit mit dem Atomismus Demokrits³¹⁰ gehabt als der des Wilhelm von Conches, nach dessen Auffassung es qualitativ verschiedene Atomarten gibt³¹¹.

Gegen das Vorhandensein einer atomistischen Materiedeutung scheinen folgende Beobachtungen zu sprechen. Daß auch die Partikel der Elemente nicht als unveränderliche Atome aufgefaßt werden, könnte man schon aus der Feststellung entnehmen, daß die Partikel der Elemente ineinander übergehen³¹². Eine endgültige Deutung dieser knappen Feststellung sunn- gunsten einer atomistischen Deutung scheint uns allerdings unangemessen; das "in se invicem transeunt" könnte ja auch im Sinne eines Ortswechsels gemeint sein. Schwerwiegender erscheint uns Thierrys Hinweis, der durchs Fenster eindringende Sonnenstrahl sei nur wegen der sich darin bewegenden, das Sonnenlicht reflektierenden "Pulveratome" sichtbar³¹³. Da im Sonnenstrahl einzelne klar voneinander abgehobene Materieteilchen wahrnehmbar sind, bezeichnet Thierry vermutlich diese als "Atome". Falls er diese Teilchen als dichtere Zusammenballungen von dem, was er Atome nennt, auffaßt, dürfte man wohl einen deutlichen Hinweis darauf erwarten. Man wird jedoch auch aufgrund dieser Feststellung nicht ohne weiteres die Möglichkeit einer atomistischen Materiedeutung ausschließen können. Entweder versteht er hier unter Atomen im Sinne der antiken Atomlehre Teilchen, die als solche einzeln nicht sichtbar sind, oder er verwendet den Begriff - was wahrscheinlicher ist -, ohne die eigentliche Bedeutung zu kennen. Letztere Verwendung des Begriffes schließt aber nicht aus, daß Thierry in seinen Ausführungen über die Partikel der Elemente so etwas wie Atome zur Erklärung der Natur ansetzt³¹⁴.

Duhëm würde der Möglichkeit einer atomistischen Materieauf-fassung im Genesiskommentar widersprochen haben im Hinblick auf Thierrys Begründung der Kreisbewegung des obersten Elements. Thierry begründet die kreisförmige Bewegung des Feuers mit dem Hinweis, das Feuer umfasse alles in sich und könne sich deshalb nicht von Ort zu Ort bewegen³¹⁵. Duhëm sah in dieser Begründung einen Reflex der aristotelischen Physik, indem er sie so verstand, daß der oberste Himmel dadurch, daß er alle Körper in sich enthalte, auch allen Raum umfasse und sich deshalb nicht progressiv bewegen könne³¹⁶. Nach Duhëm hat Thierry also im Anschluß an die aristotelische Physik die Möglichkeit der Existenz eines leeren Raumes abgelehnt. Demnach würde Duhëm wohl auch unserer Ansicht, daß einigen Feststellungen Thierrys möglicherweise eine atomistische Materiekonzeption zugrunde liegt, widersprochen haben.

So einleuchtend die Deutung Duhëms auch zunächst erscheint, so muß man doch zugeben, daß die wenig präzisen Ausführungen Thierrys auch eine andere Deutung zulassen: Nur durch die Kreisbewegung des Feuers, außerhalb dessen es keine Materie mehr gibt, ist der Zusammenhalt des Kosmos gewährleistet. In diesem Falle hätte Thierry es allerdings unterlassen, eine physikalische Begründung für die Notwendigkeit der Kreisbewegung des Feuers zu geben, die wohl darin hätte bestehen müssen, daß den Materieteilchen ein natürliches Streben nach einer gewissen Kohäsion innewohnt, welches eine zu weite Entfernung der Materieteile voneinander verhindert³¹⁷. Nun muß man aber auch bei einer Deutung der Ausführungen Thierrys im Sinne Duhëms den Mangel einer wirklich befriedigenden physikalischen Erklärung konstatieren, da jeder Versuch fehlt, die Unmöglichkeit der Existenz eines leeren Raumes zu begründen. Außerdem wird man mit der Möglichkeit rechnen müssen, daß Thierry die Existenz eines leeren Raumes außerhalb des Kosmos, wo es überhaupt keine Materie mehr gibt, für unmöglich, die Existenz eines leeren Raumes innerhalb der Welt, zwischen den einzelnen Materieteilchen, jedoch für möglich gehalten hat.

3. Die mathematische Trinitäts- spekulation

a) Der hl. Geist als formendes Prinzip der Materie

Vor seinen ontologischen Ausführungen, in denen er seine mathematische Trinitätsspekulation entfaltet, hebt Thierry hervor, daß er auch das Wirken des hl. Geistes in der Materie näher erläutern will. Da er dieses Thema unmittelbar vorher bereits einmal behandelt, diese Darstellung jedoch leicht mißverstanden werden kann, ist ein kurzes Eingehen auf sie notwendig.

Unmittelbar im Anschluß an seine Ausführungen über die Formlosigkeit der Materie stellt Thierry fest, Moses habe mit dem Geist Gottes, der über den Wassern schwebte, die Kraft des Schöpfers gemeint, die die an sich formlose Materie forme und ordne³¹⁸. Diese Kraft, die auch bei Plato, Merkurius, Vergil und im Alten Testament begegne, sei von den Christen als hl. Geist bezeichnet worden³¹⁹. Thierry präzisiert hier seine trinitarischen Ausführungen zu Beginn des Werkes insofern, als er dem hl. Geist nicht nur die Erhaltung, sondern auch die Formung der Materie, insofern damit die äußere Aktivität Gottes im Unterschied zur Formung im Geiste Gottes gemeint ist, zuweist.

Als was versteht Thierry jene ordnende Kraft Gottes, die er mit dem hl. Geist identifiziert? Daß er dem hl. Geist die Ordnung der Materie, die aus eigener Kraft keine Form besitzt, zuschreibt, steht nicht im Widerspruch zu seinen vorangehenden Darlegungen, in denen er die Entfaltung der im Anfang geschaffenen Materie aus den ihr selbst innewohnenden Kräften erklärt. Da er unmittelbar zuvor auf die absolut formlose Materie hinweist³²⁰, die den im Anfang geschaffenen, nur relativ formlosen Elementen noch zugrunde liegt, kann man die formende Tätigkeit des hl. Geistes ohne weiteres in jenem Akt der Formgebung erblicken, die unlöslich mit der Schöpfung der Materie verbunden ist. Insofern enthalten also Thierry's Ausführungen über den hl. Geist keine Interpretationsschwierig-

keiten. In größere Verlegenheit führt ein Zitat aus Asklepius, in dem von einem in der Materie waltenden Geist die Rede ist, der als "deus sensibilis" - im Unterschied zum "deus intelligibilis" - die Materie formt³²¹.

Daß der hl. Geist für Thierry ebenso ein welttranszendentes Prinzip ist wie die beiden anderen göttlichen Personen, geht aus der Konzeption des göttlichen Seins innerhalb der mathematischen Trinitätsspekulation trotz des Fehlens der speziellen Darstellung der dritten trinitarischen Person deutlich genug hervor, wie sich zeigen wird. Es fragt sich aber, ob Thierry hier nicht noch ein besonderes die Materie bewegendes Prinzip einführt, das mit den Kräften, mit denen die Materie ausgestattet ist, nicht identisch ist.

Die Einführung eines solchen mystifizierten Prinzips an dieser Stelle nähme Thierry's vorangehenden Ausführungen über die physikalischen Kräfte der Materie ihren Sinn. Man wird demnach das Zitat aus Asklepius nicht so verstehen dürfen, als ob Thierry darin einen adäquaten Ausdruck seiner eigenen Auffassung gesehen hätte; man wird es vielmehr aus der Absicht verstehen müssen, die Übereinstimmung zwischen Moses und den heidnischen Philosophen in den Vordergrund zu stellen.

Daß Thierry den weltimmanenten Aspekt des hl. Geistes, den er bei Moses und den Philosophen angedeutet sieht, nur in der Struktur der materiellen Dinge selbst sieht, läßt sich schon aus der Art, wie er auf Platos Weltseele eingeht, entnehmen. Es befremdet zunächst sehr, daß Thierry, der doch zu seiner Zeit als Platointerpret-offenbar hohes Ansehen genoß, kurz darauf hinweist, Plato bezeichne denselben Geist als "anima mundi"³²², jedoch keinerlei konkrete Angaben über diese "anima mundi" macht. Wir werden aber bei der Analyse der ontologischen Ausführungen im Rahmen der mathematischen Trinitätsspekulation zeigen, daß Thierry's Darstellung der Struktur der geschaffenen Dinge als eine Interpretation von Platos Weltseele angesehen werden kann.

b) Der Anspruch auf rationale Beweisbarkeit der Trinität

Thierry beginnt seinen Exkurs über die Trinität mit dem Hinweis auf vier Arten von Begründungen, die den Menschen zur Erkenntnis des Schöpfers führen; durch die Beweise der Arithmetik, der Musik, der Geometrie und der Astronomie soll das Kunstwerk des Schöpfers in den Dingen offenbar werden und verstandesmäßig erklärt werden³²³. Hier ist zwar nur von der Erkenntnis des Schöpfers und seines Kunstwerkes die Rede, aber da in den folgenden Ausführungen mit Hilfe der Zahlenspekulation die trinitarische Struktur des göttlichen wie auch des geschöpflichen Seins demonstriert wird, besteht kein Zweifel, daß der stolze Anspruch auf das "rationabiliter ostendatur" sich unmittelbar auf den trinitarischen Gott bezieht.

Jeauneau³²⁴ hat bezüglich dieses "rationabiliter ostendatur" die Meinung vertreten, nichts sei falscher, als in Thierry einen Rationalisten zu sehen; Thierry ziele vielmehr wie Anselm von Canterbury darauf ab, ein Geschenk, in dessen Besitz die Seele schon durch den Glauben sei, durch einen intellektuellen Schritt wieder einzuholen; die "probationes arithmeticae" als strenge Beweise zu präsentieren, die es dem Menschen erlauben, allein durch sie sich zur Erkenntnis des unerreichenbaren Mysteriums aufzuschwingen, sei ein grober Unsinn. Wie auch immer man nun zu Thierry's Unternehmen, die Trinität mit Hilfe einer Zahlenspekulation zu demonstrieren, steht, das "rationabiliter ostendatur" ist nicht wegzuleugnen. Thierry betont zwar zuvor, daß seine Aussagen über die Gottheit der wahren und hl. Theologie entnommen seien³²⁵, womit er wohl sagen will, daß seine Ausführungen mit der Offenbarung in Übereinstimmung stehen, es fehlt jedoch jeder Hinweis darauf, daß der Glaube die Voraussetzung bildet und der Verstand nicht in der Lage ist, die Trinität hinreichend zu erfassen³²⁶. In dem "rationabiliter ostendatur" drückt sich das Vertrauen auf die Vernunft aus, das für die erste Hälfte des 12. Jh.s, insbesondere aber für das geistige Klima von Chartres charakteristisch ist. Diese Vernunftgläubigkeit zu leugnen, bedeutet

eine Verkenntung der ernsthaften theologischen Auseinandersetzungen des 12. Jh.s; Bernhard von Clairvaux erscheint unter diesem Gesichtspunkt als bloßer Querulant.

Wie bereits festgestellt, beschränkt Thierry sich mehr oder weniger auf die arithmetischen Beweise. Jedoch bedient er sich ihrer so, daß er dabei immer die ontische Struktur der Geschöpfe, die nach seiner Auffassung durch die Zahl bestimmt ist, einbezieht. So gesehen sind sie nicht nur arithmetische, sondern allgemein ontologische Beweise.

c) Die Ableitung der Zahl und des Seins aus der göttlichen Einheit

Thierry beginnt seinen arithmetischen Beweisgang damit, daß er zunächst die Zahl am Phänomen der Veränderlichkeit, der alles Geschöpfliche unterworfen ist, aufzeigt und darauf hinweist, daß die Einheit, die der Zahl vorangeht, notwendig ewig ist:

"Aller Andersheit geht die Einheit voran, da die Einheit der Zweiheit vorangeht, welche Beginn der Andersheit ist. Das 'Andere' wird nämlich immer von zweien ausgesagt. Aller Veränderlichkeit geht also die Einheit voran, weil ja alle Veränderlichkeit ihre Substanz aus der Zweiheit empfängt. Nichts ist nämlich fähig, sich zu verändern, wenn es nicht fähig ist, sich zuvor auf die eine Weise, dann auf eine andere Weise zu verhalten. Dieser Andersheit der Weisen geht also die Einheit voran, deshalb auch der Veränderlichkeit. Der Veränderlichkeit aber ist alle Kreatur unterworfen. Was ist, ist entweder ewig oder Kreatur. Da also die Einheit aller Kreatur vorangeht, ist sie notwendig ewig. Aber das Ewige ist nichts anderes als Gott. Die Einheit ist deshalb Gott selbst."³²⁷

Dieser Gedankengang ist zunächst wohl weit weniger einsichtig, als er zu sein beansprucht. In sich betrachtet erscheint er sogar als sinnlos. Um ihn als sinnvoll zu verstehen, muß man versuchen, die Vorstellungen zu begreifen, die dahinter stehen und hier nur allzu knapp resümiert sind. Thierry's Gedankengang will ein arithmetischer sein. Nun ist die Einheit, die in der Arithmetik der Andersheit, der Zahl, "vorangeht", die Eins, die der Zahl als Maß und materiales Element zugrunde

liegt. Diese Einheit legt Thierry auch der Definition der Andersheit zugrunde, wenn er von dem "anderen" sagt, daß es von zweien - von einem einen und einem anderen also - ausgesagt wird, und wenn er dann im Bereich des Ontischen die Andersheit an dem Veränderlichen, das sich zuerst auf eine, dann auf eine andere Weise verhält, erläutert. Welchen Sinn kann es nun haben, daß Thierry - in einem arithmetischen Beweisgang - neben der Eins, die als materiales Element der Zahl deren immanenter Bestandteil ist, stillschweigend eine von der Zahl vollkommen unabhängige Einheit einführt und diese mit Gott identifiziert?

Zugrunde liegt die Vorstellung, daß die Zahl zwar nicht ohne die Eins, die ihr Element bildet, betrachtet werden kann, die Eins dagegen nicht die Zahl zur Voraussetzung hat. Gemäß dieser Betrachtungsweise erhält die Eins einen doppelten Aspekt. Von der Zahl aus betrachtet ist sie als Element der Zahl deren immanenter Bestandteil³²⁸; für sich betrachtet verliert sie diesen Charakter, Element eines anderen zu sein³²⁹. Wird so der Bezug der Eins zur Zahl geleugnet, ergibt sich - bei der Auffassung der Mathematik als einer auf das Ontische bezogenen Wissenschaft - die Identifizierung dieser von der Zahl losgelösten Einheit mit Gott mit Notwendigkeit; denn im Bereich der endlichen Welt existiert die Eins nur als Bestandteil der Zahl.

In dieser Herauslösung der Eins aus ihrem Bezug zur Menge und ihrer Hypostasierung zu einem den Zahlen gegenüber transzendenten Prinzip zeigt sich das Denken Thierry's aufs engste verwandt mit dem Denken Platos. Bei der Ableitung des ϵ^v aus den Zahlen in seiner Altersvorlesung "*περί τῶν ἀριθμῶν*" ist Plato nicht nur von der Einheit, die man als ein gewisses Formprinzip der Zahlen ansehen kann, insofern jede Zahl eine ist, ausgegangen³³⁰, sondern auch von der Eins, die das Materialelement der Zahl bildet³³¹. Diese Verwandtschaft mit dem Denken Platos resultiert wohl daraus, daß Thierry, durch Macrobius inspiriert, infolge seines eigenen extrem realistischen Denkens dazu geführt wurde, die Einheit, die in der Arithmetik des Boethius³³² noch ein rein innerarithmetisches

Prinzip ist, zu einem transzendenten Prinzip zu hypostasieren. Macrobius stellt in seinem Kommentar zum *Somnium Scipionis* fest, daß das Eine, welches *Monas* genannt wird, nicht Zahl, sondern Quelle und Ursprung der Zahlen, Anfang und Ende von allem und der höchste Gott ist³³³. Auch Thierry, der in den bisher dargelegten Ausführungen nur die Priorität und die Transzendenz der Einheit gegenüber den Zahlen betont, hat in den noch folgenden Ausführungen hervorgehoben, daß diese Einheit Ursprung aller Zahlen und aller Dinge ist³³⁴.

Unter der Einheit, die der Andersheit vorangeht, versteht Thierry, wie er später feststellt, speziell die erste göttliche Person. Es fragt sich nun, ob er unter der Andersheit bzw. Veränderlichkeit speziell die Materie meint und diese der Einheit gegenüberstellt, während er später der Gleichheit der Einheit, der zweiten göttlichen Person, die Hervorbringung der Formen zuschreibt³³⁵. Parent³³⁶ sah sich zu dieser Deutung der Andersheit veranlaßt im Hinblick auf die Ausführungen über Gott als Wirk-, Form- und Zweckursache zu Beginn des Werkes³³⁷, in denen Thierry der ersten göttlichen Person die Erschaffung der vier Elemente als Materialursache der Welt zuschreibt, sowie im Hinblick darauf, daß in dem Thierry zugeschriebenen *Commentum* ausdrücklich die Materie als Andersheit aus der Einheit als der ersten göttlichen Person abgeleitet wird³³⁸.

Daß Thierry unter der Andersheit bzw. Veränderlichkeit nicht die Materie als solche versteht, sondern das geschöpfliche Sein in seiner Veränderlichkeit einschließlich der Materie, geht aus den unmittelbar anschließenden Ausführungen hervor, in denen er das Sein der Einzeldinge als eine Wirkung der göttlichen Einheit betrachtet. Thierry erklärt:

"Die Gottheit aber ist die seinsgebende Form (*forma essendi*) der einzelnen Dinge. Wie nämlich etwas aus dem Licht leuchtend ist oder aus der Wärme warm, so empfangen die einzelnen Dinge ihr Sein aus der Gottheit. Deshalb wird auch in Wahrheit gesagt, daß Gott überall ganz und wesentlich ist. Die Einheit ist deshalb die seinsgebende Form. Deshalb heißt es in Wahrheit: Alles, was ist, ist deshalb, weil es eines ist."³³⁹

Thierry betrachtet hier also das Sein der Einzeldinge, das darauf beruht, daß die Dinge immer je eines sind, als eine Wirkung der göttlichen Einheit³⁴⁰. Diese Einheit, auf der das Sein eines jeden Dinges beruht, ist immer eine synthetische Einheit, d. h. eine Einheit, die im Gegensatz zu Gott als absoluter Einheit Teile in sich umfaßt. Weil diese Einheit Teile umfaßt, ist sie auflösbar, vergänglich. Um überhaupt zu existieren, bedarf sie der Teilhabe an der absoluten Einheit³⁴¹.

Wenn Thierry die göttliche Einheit, die den Dingen das Sein mitteilt, als forma essendi bezeichnet und dann auf die Transzendenz Gottes hinweist mit der Feststellung, Gott sei nicht eine Form, die in der Materie existiert wie die Dreieckigkeit, Viereckigkeit oder Ähnliches³⁴², so legt dies zunächst die Vermutung nahe, daß das von Thierry hier als Wirkung der göttlichen Einheit betrachtete geschöpfliche Sein mit der - von Gott als forma essendi verschiedenen - Form identisch ist. Nun unterscheidet Thierry aber später in seinen Ausführungen über die zweite göttliche Person, die Gleichheit der Einheit, und ihre Wirkungen ausdrücklich zwischen der Existenz als Wirkung der göttlichen Einheit und der Form als Wirkung der göttlichen Gleichheit³⁴³. Warum bezeichnet er, wenn es ihm zunächst nur um die Ableitung des Seins aus Gott geht, Gott dabei schon als forma essendi? Da er etwas später ausdrücklich die Einheit als forma essendi bezeichnet³⁴⁴, könnte er den Begriff "forma" hier in einem allgemeineren Sinne verstehen; Gott wäre nicht forma essendi, weil von ihm die besonderen Formen stammen, sondern weil von ihm die seinskonstituierende Einheit als ein Formprinzip allgemeinerer Art stammt. Dagegen spricht aber, daß Thierry später - nach der Ableitung der Formen aus der göttlichen Gleichheit - feststellt, die göttliche Gleichheit umschreibe und bestimme das Sein selbst (ipsum esse) und sei deshalb forma essendi³⁴⁵. Dies zeigt, daß er bereits bei der Ableitung des Seins von Gott als forma essendi schon auf die Herkunft der Formen aus Gott hinweist. Hinter diesem Vorverweis auf die formgebende Tätigkeit Gottes steht wohl die Überzeugung, daß mit dem Sein auch das Sosein, ohne das es kein Sein gibt, aus Gott stammt

und dieses, wenn es aus der Gleichheit der Einheit stammt, auch aus der Einheit stammt.

Nun kann man aber noch immer fragen, ob Thierry nicht doch das Sein ganz auf die Ebene der Form rückt, sozusagen von der Form nur als das Allgemeinere vom Besonderen unterscheidet, die Materie selbst dagegen nicht in das Sein miteinbezieht. Dagegen sprechen eindeutig Ausführungen, in den Thierry näher erläutert, inwiefern Gott "forma essendi" ist. Nach dem Hinweis darauf, daß Gott als "forma essendi" nicht eine in der Materie existierende Form ist, erklärt er:

"Sondern wir sagen dies (sc. daß Gott forma essendi ist) deshalb, weil durch die Anwesenheit Gottes das ganze und einzige Sein der Kreaturen besteht, so daß selbst die Materie durch die Anwesenheit der Gottheit ihre Existenz besitzt, nicht aber die Gottheit aus oder in der Materie existiert." 346.

Da Thierry später erklärt, Gott sei die eine Substanz und einzige Wesenheit der Einheit³⁴⁷ und Gott sei als Einheit das erste und einzige Sein³⁴⁸, versteht er wohl auch hier unter dem "ganzen und einzigen Sein", welches durch die Anwesenheit Gottes besteht, das mit Gott identische transzendente Sein des Geschöpflichen³⁴⁹. Aus der Feststellung nun, die Materie selbst besitze aus diesem einzigen Sein ihre Existenz, geht eindeutig hervor, daß das immanente Sein der Geschöpfe, das Thierry bei der Feststellung, daß die Einzeldinge ihr Sein aus der Gottheit empfangen³⁵⁰, vor Augen hat, die Materie selbst mit einschließt³⁵¹. Zudem ergab sich bei der Betrachtung der Materie, daß diese für Thierry offensichtlich auf der Ebene des Seins liegt. So besteht kein Widerspruch, wenn Thierry zu Beginn des Werkes das Geschöpfliche gemäß seiner Materie, im Rahmen der mathematischen Trinitätsspekulation dann gemäß dem Sein aus der ersten göttlichen Person ableitet.

Nach der Ableitung der Andersheit bzw. des Seins der Einzeldinge aus der Einheit hebt Thierry zunächst hervor, daß die geschaffenen, aus Teilen bestehenden Einheiten nur Teilhabungen an der göttlichen unteilbaren Einheit sind³⁵². Dann betont er noch einmal die Transzendenz Gottes, auf die er schon bei

der Ableitung des Seins aus Gott als forma essendi hingewiesen hatte mit der Feststellung, Gott existiere nicht in oder aus der Materie³⁵³. Er führt aus, daß alle Phänomene im Bereich des geschöpflichen Seins durch die Zahl bestimmt sind, Gott aber als wahre Einheit, die selbst nicht Zahl, sondern Ursprung der Zahl ist, alle diese Phänomene überragt:

"Aber aus der wahren Einheit, welche Gott ist, wird alle Vielheit geschaffen. In Gott ist demnach keine Vielheit, deshalb auch keine Zahl."³⁵⁴

Thierry fährt fort:

"Da aber aus der Zahl Gewicht, Größe, Ort, Gestalt, Zeit und Bewegung sind, da alles, was gemäß Quantität, Qualität, Relation oder einer der anderen (sc. Kategorien) existiert, aus der Zahl besteht, ist es nötig, daß die Einheit selbst, welche die höchste Gottheit ist, alles Genannte durch das Hervorragende ihrer Natur überschreitet. Sie ist deshalb nicht durch Gewicht, Größe, Ort, Gestalt oder Zeit begrenzbar, noch besitzt sie Bewegung, Quantität, Qualität oder eine Relation zu einem anderen, vielmehr ist sie Einheit, d. h. Ewigkeit und unbegrenzbare Dauer der Dinge, welche Quelle und Ursprung von allem ist."³⁵⁵

Der hervorragende ontische Charakter der Zahl tritt noch deutlicher in den folgenden Ausführungen hervor, in denen Thierry die Erschaffung der Dinge der Erschaffung der Zahlen gleichsetzt:

"Da aber die Einheit alle Zahl schafft, die Zahl aber unendlich ist, ist es notwendig, daß die Einheit kein Ende ihrer Potenz hat. Die Einheit ist deshalb allmächtig in der Erschaffung der Zahlen. Aber die Erschaffung der Zahlen ist die Erschaffung der Dinge. Die Einheit ist deshalb allmächtig in der Erschaffung der Dinge."³⁵⁶

Für sich betrachtet müßten diese Ausführungen im Sinne einer pythagoreischen Naturauffassung gedeutet werden. An der Richtigkeit dieser Deutung würde man jedoch schon deshalb zweifeln, weil eine solche pythagoreische Naturauffassung bei einem mittelalterlichen Menschen schwer vorstellbar ist. Daraus aber, daß Thierry den Dingen eine Materie zugrundeliegen läßt, die er nicht wie Plato als bloßen Raum deutet, ergibt

sich, daß die hier vorliegende Gleichsetzung der Erschaffung der Dinge mit der Erschaffung der Zahlen nicht absolut verstanden werden darf, als ob die Dinge nur aus Zahlen bestehen würden, in der Art etwa, wie Plato im Timaios die Elemente aus rein geometrischen Körpern bestehen läßt³⁵⁷. Wenn Thierry aber dennoch in dieser krassen Form die Erschaffung der Dinge der Erschaffung der Zahlen gleichsetzt - nicht die Erschaffung der Zahlen mit der Erschaffung der Dinge einhergehen läßt -, so kann dies nur heißen, daß mit der Materie und ihrer zahlenmäßigen Disposition³⁵⁸ die Mannigfaltigkeit des geschöpflichen Seins gegeben ist.

Auch Ps.-Dionysius und Eriugena bedienten sich einer monistischen Zahlenspekulation, um mit ihrer Hilfe die Ableitung des Geschöpflichen aus Gott zu veranschaulichen³⁵⁹. Wenn sie aber trotz der bedenkenlosen Verwendung der Zahlenspekulation die Einheit als Prinzip der Zahlen nicht mit Gott identifiziert haben, wie es Thierry tut³⁶⁰, so ist der Grund darin zu sehen, daß sie nicht eine entsprechende quantitative Naturauffassung vertraten wie Thierry. Zwar weist Eriugena zu Beginn seiner Zahlenspekulation auch auf die ontische Bedeutung der Zahl hin³⁶¹; diese Bedeutung ist aber bei ihm, da seine Kosmologie durch die Annahme qualitativ verschiedener Formen bestimmt ist³⁶², offensichtlich eine sehr eingeschränkte. So wenig aber bei einer qualitativen Naturauffassung eine mathematische Ableitung des Gottesbegriffes der Auffassung Gottes als Quelle allen Seins und Soseins entsprochen hätte, so sehr entsprach der quantitativen Naturauffassung Thierrys die mathematische Ableitung seines Gottesbegriffes.

d) Die Ableitung der "proportio" und der Formen aus der göttlichen Gleichheit

In einem neuen arithmetischen Beweisgang legt Thierry dar, wie die Einheit, d. h. Gott, insofern er Einheit ist, aus sich die Gleichheit der Einheit erzeugt. Er weist zunächst darauf hin, wie die Zahlen durch zweierlei Arten der Multi-

plikation andere Zahlen erzeugen:

"Andere Zahlen erzeugen sie aus sich und aus ihrer Substanz. So erzeugt die Zwei mit sich multipliziert die Vier, die Drei die Neun usw. Einige Zahlen aber erzeugen sie durch Multiplikation mit anderen Zahlen. So erzeugt die Zwei mit der Drei multipliziert die Sechs usw."³⁶³

Bei der ersten Art der Zahlenerzeugung handelt es sich also um die Erzeugung quadratischer, bei der zweiten Art um die Erzeugung unquadratischer Zahlen. Die einen, erklärt Thierry, sind durch Gleichheit der Dimensionen, die anderen durch Ungleichheit der Dimensionen gekennzeichnet³⁶⁴. Diese zweifache Möglichkeit der Multiplikation sieht er nun auch bei der Einheit gegeben:

"Diese zweifache Art der Erzeugung kann man nun auch bei der Einheit finden. Mit anderen Zahlen multipliziert erzeugt sie alle Zahlen. Aus sich aber und aus ihrer Substanz kann sie nichts anderes erzeugen als die Gleichheit, während andere Zahlen mit sich multipliziert Ungleichheiten hervorbringen. Die Einheit nämlich einmal ergibt nichts anderes als die Einheit."³⁶⁵

Nachdem sich von Anfang an gezeigt hat, daß Thierry zu der Einheit, die er mit Gott identifiziert, offensichtlich durch eine Hypostasierung der Eins, die Materialprinzip der Zahl ist, zur Einheit, die nicht mehr Teil eines anderen ist, gelangt ist, verwundert es nicht mehr, daß er auch hier bei der Deutung des trinitarischen Geschehens bei der Eins als Materialprinzip der Zahl ansetzt³⁶⁶. Erstaunlicher ist die offensichtliche Überzeugung, daß die Multiplikation der Einheit mit sich selbst zwar eine ganz besondere Art der Multiplikation darstellt, aber doch noch eine Multiplikation ist, in der die Einheit sich von sich selbst abgrenzt. Diese Multiplikation auf die innergöttliche Erzeugung übertragend, stellt Thierry nun fest:

"Obwohl aber die Einheit und ihre Gleichheit vollkommen eine Substanz sind, haben dennoch die göttlichen Philosophen, da nichts sich selbst erzeugen kann und die Eigentümlichkeit, Erzeuger zu sein, welches die Eigentümlichkeit der Einheit

ist, eine andere ist als die Eigentümlichkeit, erzeugt zu sein, welches die Eigentümlichkeit der Gleichheit ist, zur Bezeichnung dieser Eigentümlichkeiten, welche der Einheit und der Gleichheit bei (gleichzeitiger) ewiger Identität zukommen, das Wort 'Personen' verwendet. So wird die ewige Substanz selbst erzeugende Person genannt, insofern sie Einheit ist, erzeugte Person, insofern sie Gleichheit ist."367

Diese Trinitätsspekulation will nicht so verstanden werden, als wolle sie nur den vorhandenen Trinitätsglauben durch mathematische Begriffe erläutern. Sie will vielmehr die Trinität rational begründen. Deshalb erklärt Thierry nicht einfach nur die Erzeugung der zweiten trinitarischen Person als eine Multiplikation der Einheit mit sich selbst, sondern versucht auch die Notwendigkeit dieser Erzeugung aufzuzeigen. Nach seinem Hinweis, die Einheit erzeuge aus sich nur die Gleichheit, da die Einheit mit sich selbst multipliziert nichts anderes als Einheit erzeugt³⁶⁸, und der sich für ihn daraus ergebenden Feststellung, die Substanz des Erzeugenden und des Erzeugten sei ein und dieselbe, weil beide wahre Einheit sind³⁶⁹, fährt er fort:

"Denn da die Gleichheit der Ungleichheit vorangeht, muß die Erzeugung der Gleichheit vorangehen. Da also die Einheit beides (Gleichheit und Ungleichheit) erzeugt und mit jeder beliebigen Zahl multipliziert nichts erzeugen kann als Ungleichheit, muß sie die Gleichheit durch das erzeugen, welches natürlicherweise allen Zahlen vorangeht. Das aber ist die Einheit. Die Einheit kann also aus sich und ihrer Substanz nichts anderes erzeugen als die Gleichheit."370

Wir sehen hier deutlich, wie Thierry die Trinität vom Geschöpflichen her zu begründen sucht. Nachdem er bei der Ableitung der Einheit mehr von der Zahl, insofern diese Vielheit bedeutet, ausgegangen war, hebt er jetzt die zwischen den Zahlen bestehende Beziehung, durch die die Zahlen erst wirkliche Zahlen sind, hervor. Thierry deutet an, daß die Zahlen miteinander vergleichbar sind, aneinander gemessen werden können. Wenn er hier nur von der Ungleichheit zwischen den Zahlen spricht, meint er nicht nur diese Ungleichheit, sondern hat dabei auch die innerhalb der Ungleichheit bestehende Gleichheit vor Augen. So wie er die Zahl ganz aus der

Eins erklärt und von der Eins zur göttlichen Einheit gelangt, führt er auch die Ungleichheit auf die - innerhalb der Ungleichheit bestehende - Gleichheit zurück und schließt von dieser Gleichheit auf die absolute Gleichheit. Auf diesen Sachverhalt weist er später deutlicher hin:

"Daher (sc. aus der göttlichen Gleichheit) existieren auch die Größen und Gewichte der Dinge und was es überhaupt gibt. Alle Größe hat ihre Existenz nämlich von der Gleichheit oder von der Ungleichheit. In jedem Fall aber muß die Größe von der Gleichheit sein, da ja selbst die Ungleichheit von der Gleichheit existiert. Weiter: Alles Maß ist ein Mittleres zwischen dem Mehr und dem Weniger. Das Mehr geht über das Maß hinaus, das Weniger ist unterhalb des Maßes. Aber alles, was zwischen dem Mehr und dem Weniger liegt, ist Gleichheit. Die Gleichheit ist deshalb das Maß aller Dinge. Aber alle Größe eines Dinges ist aus dem Maß, folglich aus der Gleichheit." 371

In diesen Ausführungen zeigt sich klar, daß Thierry von der innerhalb der Ungleichheit bestehenden Gleichheit auf eine absolute Gleichheit schließt, die nur noch Gleichheit ist. Als absolute Gleichheit bezieht sich diese Gleichheit nicht auf ein anderes, zu dem sie sich sowohl als Gleiches wie auch als Ungleiches verhalten würde, sondern auf etwas, demgegenüber sie nur gleich ist.

Wie Thierry die Zahl dem Sein der Dinge zuordnet, verknüpft er die mit der Zahl gegebene Gleichheit und Ungleichheit folgerichtig mit der Form der Dinge; Form bedeutet ja Abgrenzung, Unterscheidung, setzt sowohl Ungleichheit wie Gleichheit voraus. Und wie er mit der Zahl das Sein aus der göttlichen Einheit herleitet, leitet er mit der Ungleichheit die Formen aus der Gleichheit dieser Einheit her:

"Wie aber ein jedes Ding von der Einheit seine Existenz hat, so gehen von der Gleichheit der Einheit Form, Maß, Größe eines jeden Dinges hervor. Der Mensch oder irgendetwas Derartiges ist nämlich, weil er ein Eines ist. Wenn er geteilt wird, geht er zugrunde. In ähnlicher Weise geht von der Gleichheit der Einheit, durch die der Mensch subsistiert, die Form des Menschen hervor. Wenn nämlich der Einheit, durch die der Mensch subsistiert, etwas hinzugefügt oder etwas von ihr weggenommen wird, kann sie nicht 'humanitas' genannt werden. Wenn nämlich nicht die Gleichheit der Existenz des Menschen

oder des Steines oder irgendeiner anderen Kreatur in der Materie existiert, kann das Ding überhaupt nicht existieren. Wie also die Gleichheit der Einheit die Begriffe der Dinge in sich enthält und aus sich erzeugt, so enthält sie auch die Formen aller Dinge und bringt sie aus sich hervor. Und wie die Einheit alle Zahlen aus sich schafft, so bringt die Gleichheit der Einheit alle Proportionen und Ungleichheiten aller Dinge aus sich hervor. Und in sie löst sich all dieses wieder auf."372

Thierry spricht von der Form als "Gleichheit der Existenz", ohne die nichts existieren kann. Nachdem er das Sein eines Dinges zunächst in seiner Einheit - in dem Zusammen vieler Teile³⁷³ - gewährleistet sah, weist er nun darauf hin, daß mit dieser Einheit, auf der das Sein beruht, immer eine Form, sei es die des Menschen, sei es die des Steines, gegeben ist. Durch die jeweiligen Formen erfährt das Sein jeweils seine notwendige Begrenzung. Die Formen sind das Maß des Seins. Wenn Thierry nun in diesen Ausführungen gleichzeitig feststellt, daß aus der - göttlichen - Gleichheit alle Ungleichheiten hervorgehen, so meint er mit diesen Ungleichheiten sicher nicht nur die Ungleichheiten zwischen den verschiedenen Formen, sondern auch die Ungleichheiten, die verschiedenen Formelemente innerhalb der einzelnen Form.

So wie die göttliche Einheit letztlich das Sein der Dinge ist, weil von ihr alles Sein stammt, so ist auch die Gleichheit dieser Einheit, von der die Formen als "Gleichheit der Existenz" stammen, letztlich die "Gleichheit der Existenz" aller Dinge:

"Da aber die Einheit das erste und einzige Sein der Dinge ist, diese Gleichheit aber als Gleichheit der Einheit existiert, muß diese Gleichheit notwendigerweise die Gleichheit der Existenz der Dinge sein, d. h. ein gewisses Maß, eine ewige Bestimmung aller Dinge, diesseits derer oder jenseits derer nichts möglich ist."374

Wenn Thierry hier hervorhebt, daß nichts diesseits oder jenseits dieser Gleichheit möglich ist, so darf man dies nicht als Identitätserklärung verstehen, als ob die Geschöpfe mit der göttlichen Gleichheit identisch wären. Vielmehr ist ge-

meint, daß nichts existiert, was nicht zuerst in der göttlichen Gleichheit gegründet worden ist und von diesem Grund her vollkommen bestimmt ist. Weil alles verschiedenartige Sein von der göttlichen Gleichheit her bestimmt ist, ist die göttliche Gleichheit "forma essendi" und "causa formalis" aller Dinge³⁷⁵. Ebenso ist diese Gleichheit, da die göttliche Einheit letztlich das Sein der Dinge ist und dieses Sein sich in der Gleichheit der Einheit abgrenzt, die Wahrheit aller Dinge³⁷⁶.

e) Rekonstruktion des Fehlenden: Die Ableitung der "proportionalitas" und der Übereinstimmung bzw. der Dauerhaftigkeit aus der Verbindung der Einheit und Gleichheit

Nach der Behandlung der Gleichheit der Einheit bricht Thierrys Genesiskommentar ab mit der Ankündigung der Erklärung, wie aus der Gleichheit und der Einheit die Verbindung beider hervorgeht³⁷⁷. Worin hat nun Thierry den dritten wesentlichen Gesichtspunkt des Geschöpflichen gesehen, geht doch aus den Ausführungen deutlich hervor, daß nicht nur das göttliche, sondern auch das geschöpfliche Sein als ein trinitarisch strukturiertes Sein konzipiert ist?

Man hat in der Forschung allgemein darauf hingewiesen, daß Thierrys Trinitätspekulation offensichtlich von Augustins Definition der Trinität als unitas, aequalitas und concordia in "De doctrina christiana"³⁷⁸ inspiriert ist³⁷⁹. So haben auch einige Zeitgenossen Thierrys Augustin - neben Parmenides und Pythagoras - diese mathematische Trinitätspekulation zugeschrieben³⁸⁰. Nicht berücksichtigt wurde in den bisherigen Darstellungen, daß Augustin an anderer Stelle den Ternar unitas, aequalitas und concordia auch auf das geschöpfliche Sein anwendet. In "De vera religione" sucht er die ästhetischen Kriterien für die Beurteilung eines Kunstwerkes zu bestimmen. Als Ergebnis stellt er fest, daß in allen Künsten Schönheit durch Übereinstimmung bewirkt wird, die Übereinstimmung die Gleichheit und Einheit erstrebt, entweder durch

Gleichheit der einzelnen Formelemente oder durch gleichmäßige Steigerung zwischen ungleichen Formelementen, daß es aber im Bereich des sinnlich Wahrnehmbaren die absolute Gleichheit und Einheit im Sinne völliger Ununterschiedenheit, auf Grund derer der menschliche Geist urteilt, nicht gibt³⁸¹, daß diese Prinzipien vielmehr ihren Grund in Gott haben^{381a}. In "De musica" sucht Augustin die Zahl entsprechend trinitarisch zu bestimmen:

"Die Zahl aber beginnt bei der Eins, durch die Gleichheit und Ähnlichkeit ist sie schön und durch die Ordnung wird sie verbunden."³⁸²

Die trinitarische Struktur auf jedes geschaffene Ding übertragend, fährt Augustin fort:

"Wer deshalb bekennt, daß es keine Natur gibt, die nicht, um zu sein, was sie ist, die Einheit erstrebt, sich selbst soweit wie möglich ähnlich zu sein sucht und die eigene Ordnung in Raum oder Zeit oder in einem bestimmten Körper als ihr Heil festhält, der muß bekennen, daß von dem einen Prinzip über die ihm gleiche und ähnliche Spezies durch die Fülle seiner Güte, durch die das Eine und das Eine vom Einen unter sich in allerliebster Liebe verbunden werden, alles, was ist, soweit es ist, gemacht und begründet ist."³⁸³

Vermutlich ist Thierry nicht nur durch die Definition der Trinität als unitas, aequalitas und concordia in "De doctrina christiana", sondern auch durch die Ausführungen in "De vera religione" und "De musica" inspiriert worden. Allerdings besteht die Übereinstimmung zwischen den Ausführungen Thierrys und denen Augustins in "De musica" nur darin, daß hier wie dort sowohl die Zahl als auch die existierenden Dinge trinitarisch gedeutet werden. Was die trinitarische Deutung der Zahl betrifft, so sieht Thierry das erste Moment nicht in der Eins^{383a}, die auch er wie Augustin als Prinzip der Zahl auf faßt, sondern in der aus der Eins ableitbaren Zahl, sofern man diese nicht als jeweils fest bestimmte, sondern als bloße Vielheit betrachtet. Bezüglich der trinitarischen Struktur der Dinge spricht Augustin wie Thierry davon, daß ein jedes Ding die Einheit erstrebt; auch erinnert die Gleichheit der

Existenz, von der Thierry spricht, an die Ähnlichkeit mit sich selbst, von der Augustin spricht. Sieht man allerdings genauer hin, so zeigt sich, daß Thierry die Begriffe anders versteht als Augustin. Während Augustin die Einheit sofort der Form zuordnet und die Ähnlichkeit mit sich selbst etwas später damit erläutert, daß die Teile eines Stoffes (der Erde) ähnlich miteinander sind³⁸⁴, bezieht Thierry die Einheit auf das Sein, von dem er die Form als Gleichheit der Existenz unterscheidet. Jedoch geht auch Thierrys Unterscheidung zwischen dem Sein bzw. der Einheit und der Form auf Augustins Trinitätspekulation zurück. An zahlreichen anderen Stellen, wo Augustin auf das "vestigium trinitatis" in allem Geschöpflichen hinweist, sieht er das erste Moment der trinitarischen Struktur des Geschöpflichen in der Existenz bzw. dem Einessein eines Dinges, dem gegenüber er die Form, durch die ein Ding sich von anderen Dingen unterscheidet, als das zweite Moment abhebt. Das dritte Moment sieht er schließlich an diesen Stellen in der Dauer eines Dings, bzw. in dem, was diese Dauer gewährleistet, in der Übereinstimmung (congruentia) zwischen den Teilen eines Dinges oder in der Übereinstimmung eines Dinges mit den anderen Dingen³⁸⁵. Da es offensichtlich ist, daß Thierry diese Vestigiumpespekulation übernommen hat, darf man mit einiger Sicherheit annehmen, daß er das dritte Moment in der trinitarischen Struktur des Geschöpflichen im Anschluß an Augustin und entsprechend seiner Deutung der dritten göttlichen Person als eine Art Verbindung im Sinne von Übereinstimmung bestimmt hat. Da er in der die Existenz verursachenden Einheit das Zusammen einzelner Teile, in der Form dagegen die Abgrenzung dieser Teile gesehen hat³⁸⁶, dürfte er die Übereinstimmung in dem Zusammenpassen der einzelnen Teile gesehen haben. Darüber hinaus ist anzunehmen, daß Thierry auch an die Übereinstimmung zwischen den einzelnen Dingen dachte, weist er doch bereits in seiner naturwissenschaftlichen Erklärung des Schöpfungsberichtes auf die "concordia" zwischen den vier Elementen hin³⁸⁷.

Es zeigte sich, daß Thierry die trinitarische Struktur des Geschöpflichen in Verbindung mit einer entsprechenden trinitarischen Struktur der Zahl³⁸⁸ bestimmt hat, indem er dem Sein

die Zahl, der Form die Ungleichheit bzw. Proportion zugeordnet und die Zahl von Gott, insofern er Einheit ist, die Ungleichheit bzw. Proportion dagegen von Gott, insofern er Gleichheit ist, ableitet³⁸⁹. Auch hier ist es möglich, die fehlenden Ausführungen Thierrys zu ergänzen. In einem der von Haring Thierry zugeschriebenen Kommentare zu "De Trinitate", in den Lectiones, heißt es, daß die Einheit (d. h. Gott, insofern er Einheit ist) die Zahl schafft, die Gleichheit die "proportio" und die Verbindung die "proportionalitas"³⁹⁰.

Thierry hat wohl als erster diese Dreiteilung numerus, proportio, proportionalitas aus der Arithmetik des Boethius wieder aufgegriffen. Mit der "proportionalitas" ist wohl in erster Linie die "geometrica medietas" gemeint, die Boethius im Unterschied zu der "arithmetica medietas" und der "harmonica medietas" als eigentliche "proportionalitas", d. h. als gleiches Verhalten zweier oder mehrerer Proportionen bei verschiedenen Differenzen zwischen den einzelnen Proportionsgliedern bezeichnet³⁹¹. Vielleicht hat Thierry daneben auch an die "arithmetica medietas" gedacht, die durch gleiche Differenzen bei verschiedenen Proportionen zwischen den einzelnen Gliedern gekennzeichnet ist, und an die "harmonica medietas", bei der es wieder auf Proportionen ankommt, indem das kleinste Glied sich zum größten Glied verhält, wie sich die Differenz zwischen dem kleinsten und mittleren Glied zur Differenz zwischen dem mittleren und größten Glied verhält.

Gleichgültig nun, ob Thierry bei der "proportionalitas" nur an die geometrischen oder auch an die arithmetischen und harmonischen Mittelwerte gedacht hat, in jedem Fall wird man seine trinitarische Deutung der Zahl bei gleichzeitiger Hervorhebung der kosmologischen Bedeutung der Zahl als eine Interpretation zu Platos Weltseele³⁹² sehen müssen. Thierrys Kollege Wilhelm von Conches führt aus, wie der kunstvolle Zahlenaufbau von Platos Weltseele durch die "arithmetica proportionalitas", die "geometrica proportionalitas" und die "harmonica proportionalitas" bestimmt ist³⁹³.

Möglicherweise wurde Thierry zu der trinitarischen Deutung der platonischen Weltseele als numerus, proportio und proportionalitas durch Eriugena angeregt. Eriugena verwendet diesen Ternar - im Sinne der geometrischen Reihe -, um durch ihn fortlaufende kontinuierliche Partizipationsverhältnisse zwischen Allgemeinem und Besonderem in den geschaffenen Dingen zu symbolisieren³⁹⁴. Vielleicht schwebte Eriugena schon dieser Ternar numerus, proportio und proportionalitas als ein "vestigium trinitatis" vor. Da er dies aber nicht deutlich zu erkennen gibt, muß man die trinitarische Deutung als Thierrys eigene Leistung verstehen.

Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß die Zahlenspekulation bei Eriugena mehr symbolischen Charakter hat, während bei Thierry die Zahl zum umfassenden Prinzip der Naturerklärung wird, einer Naturerklärung, die freilich mehr ontologisch zu begründen gesucht als praktisch durchgeführt wird. Inwiefern Thierrys Zahlenontologie als Versuch einer theoretischen Begründung bzw. als Ursache seiner quantitativen Naturauffassung anzusehen ist, dürfte deutlich geworden sein. Es ist wohl der Proportions- bzw. Proportionalitätscharakter der Zahl, in dem Thierry eine Erklärungsmöglichkeit für die Einheit und Harmonie im Kosmos innerhalb der Verschiedenheit gesehen hat. Darüber hinaus erblickte Thierry in der metaphysischen Begründung der Struktur der Zahl die Möglichkeit einer rationalen Erklärung eines Faktums der christlichen Offenbarung, nämlich der Trinität. Dabei hat er den Glauben an die Wahrheit der Offenbarung wohl nicht als Voraussetzung betrachtet; von seinem monistischen und extrem realistischen Standpunkt aus stellt die Trinität als absolute Einheit, Gleichheit und Verbindung den notwendigen metaphysischen Grund für den durch die Zahl bestimmten Kosmos dar.

Exkurs: Die Trinitätsspekulation
Thierrys von Chartres und die
Westfassade der Kathedrale von
Chartres

Das Weiterwirken der Philosophie Thierrys von Chartres im Rahmen der späteren Geschichte der Philosophie und der Naturwissenschaft ist, abgesehen von dem starken Einfluß Thierrys auf Nikolaus von Cues, kaum erforscht. Den bisher erkannten Spuren³⁹⁵ können wir in dieser Arbeit nicht nachgehen; stattdessen möchten wir unsere Ausführungen über die aus dem Genesiskommentar rekonstruierbare Zahlenmetaphysik Thierrys damit abschließen, daß wir kurz den ungeheuren Einfluß aufzeigen, den diese Zahlenmetaphysik auf ein anderes Gebiet der Geistesgeschichte, nämlich auf die Baukunst, ausgeübt hat.

Daß eine Beziehung besteht zwischen der platonisierenden Zahlenmetaphysik der Zeit, wie sie insbesondere in der Schule von Chartres und hier vor allem von Thierry von Chartres gepflegt wird³⁹⁶, und dem streng geometrischen Geist der gleichzeitig beginnenden gotischen Architektur, bedarf wohl keines Beweises. Es fragt sich nur, wie die Art der Beziehung zu denken ist. Daß es sich nicht nur um parallele Erscheinungen handelt, die sozusagen als unabhängige Manifestationen eines allgemeinen Zeitgeistes zu betrachten wären, vielmehr eine Abhängigkeit der gotischen Architektur von der platonisierenden Zahlenmetaphysik besteht, hat v. Simson in seinem Buch über die Entstehung der gotischen Architektur darsulegen versucht³⁹⁷. Von Simson hat diese Abhängigkeit im allgemeinen in durchaus überzeugender Weise dargelegt; im einzelnen befriedigt seine Darstellung jedoch nicht immer. Dies gilt vor allem für die eindrucksvolle Westfassade der Kathedrale von Chartres, mit deren Bau zu Beginn der Kanzlertätigkeit Thierrys begonnen wurde³⁹⁸. Die Hervorhebung der Verschmelzung von Plastik und Architektur³⁹⁹ trifft wohl am besten die Strenge der Baugesinnung. Die weiteren Feststellungen konkreter Übereinstimmungen zwischen der Architektur der Westfassade und der Philosophie Thierrys von Chartres, der Hinweis darauf, daß jedes der drei Portale

und ihre Tympana durch das Quadrat und das gleichseitige Dreieck bestimmt seien⁴⁰⁰, und der entsprechende Hinweis auf das Quadrat und das gleichseitige Dreieck als Symbole der Trinität bei Thierry⁴⁰¹, befriedigen indessen nicht. Es ist fraglich, ob das dem Mittelportal - unsichtbar - eingeschriebene gleichseitige Dreieck aus einer besonderen Symbolbedeutung des gleichseitigen Dreiecks zu verstehen ist⁴⁰². Davon abgesehen muß man v. Simson entgegenhalten, daß seine Absicht, den Einfluß der Philosophie auf die Baukunst zu präzisieren⁴⁰³, sich in diesem Fall zu sehr auf Einzelheiten konzentriert hat; eine konkrete Beziehung zwischen der Philosophie der Schule von Chartres und der Gesamtkonzeption der Architektur der Westfassade konnte dabei nicht zutage treten.

Allerdings war die Feststellung einer derartigen Beziehung wegen der mangelhaften Erforschung der Philosophie Thierrys, der als Hauptexponent der Zahlenmetaphysik der Schule von Chartres und kraft seiner Stellung als Kanzler am ehesten einen unmittelbaren Einfluß auf die bauliche Gestaltung ausüben konnte, bisher auch kaum möglich. Nach unserem Versuch, die gesamte Zahlenmetaphysik des Genesiskommentares zu rekonstruieren, glauben wir nun, - dank der durch die Bemühungen v. Simsons vermittelten Anregungen - in der Lage zu sein, konkrete Beziehungen zwischen der Metaphysik des Genesiskommentares und der die Gesamtheit des tektonischen Gefüges betreffenden Ästhetik der Westfassade von Chartres aufzeigen zu können⁴⁰⁴.

Das Neuartige der Westfassade von Chartres besteht zunächst in der überaus starken Betonung der Eigenständigkeit der Türme - von denen der Nordturm allerdings bis ins 16. Jh. hinein ohne Abschluß blieb - durch Abhebung gegenüber dem dazwischen liegenden Fassadenteil⁴⁰⁵. Diese Neuerung barg sowohl die Gefahr eines maßlosen Vertikalismus, der nicht der frühgotischen Formgesinnung entsprach, als auch die Gefahr einer allzu starken Unverbundenheit von Türmen und dazwischen liegendem Fassadenteil in sich. In der Hochgotik hat man in den Fassaden

der Kathedralen von Laon, Paris und Reims das Problem der Doppelturmfassade in bewundernswerter Weise gelöst, indem man einerseits weit stärker als in den romanischen Kirchenbauten die Türme vom Sockel an gegenüber dem übrigen Teil der Fassade abhob, andererseits aber mittels horizontaler Linien, die die ganze Fassadenbreite durchlaufen, die Einheit der Fassade betonte, so daß es zu einer vollkommenen Verschmelzung von Turm- und Fassadenarchitektur kam. In Chartres hat man weit stärker die Eigenständigkeit der Türme betont, aber trotzdem versucht, durch neuartige Gliederungsmittel sowohl den Vertikalismus zu beschränken, wie auch einen gewissen Grad an Übereinstimmung zwischen den unterschiedlichen Fassadenteilen zu erreichen. Den Vertikalismus hat man durch Gesimse, die über die vorstehenden vertikalen Elemente hinweg verlaufen, im Portalfeld dazu durch den Ansatz der Bogenfelder der eng aneinanderliegenden Portale auf gleicher Höhe beschränkt. Eine Angleichung der drei Fassadenteile hat man nun dadurch zu erreichen gesucht, daß sie im gleichen Verhältnis durch die genannten horizontalen Linien gegliedert sind, so daß also eine "proportionalitas" zwischen den heterogenen Teilen der Architektur besteht, wie Thierry sie für den Aufbau der Einzelteile und des Universums forderte.

Der Südturm ist in sehr markanter Weise durch das zweite die ganze Turmbreite übersiehende Gesims in zwei verschiedene ästhetische Einheiten, die allerdings äußerst harmonisch zusammenpassen, gegliedert. Der untere Teil wiederum ist durch das erste Gesims in zwei Teile von gleicher Höhe gegliedert. An dem früher begonnenen Nordturm tritt diese Gliederung wegen eines weiteren zwischen den genannten Gesimsen liegenden Gesimses nicht so deutlich in Erscheinung. Der zwischen den Türmen liegende Fassadenteil ist nun - unterhalb des erst nach 1194 errichteten Rosenfeldes - in gleicher Weise durch das die Portalzone abschließende Gesims unterteilt⁴⁰⁶, und in der Portalzone selbst wird diese Gliederung von der durch den Ansatz der Bogenfelder der Portale auf gleicher Höhe bestimmten horizontalen Linie wiederholt.

Es fragt sich, wie die genannten übereinstimmenden Proportionen zu verstehen sind, ob als Verhältnisse von 1 : 1 zwischen den gleich großen Teilgrößen der halbierten Gesamtgrößen oder als Verhältnisse von 1 : 2 zwischen den Teilgrößen und den entsprechenden Gesamtgrößen. Wir glauben, daß die Proportionen als Verhältnisse zwischen den Teilgrößen und den entsprechenden Gesamtgrößen zu verstehen sind, als Verhältnisse von 1 : 2 also, womit der Aufbau der Weltseele bei Plato beginnt und die Augustin als die zweitbesten Proportionen nach den vollkommenen Proportionen 1 : 1 hervorhebt⁴⁰⁷. So ergibt sich aus der fortlaufenden Gliederung innerhalb des mittleren Fassadenteiles Proportionalität zwischen "proportiones continuas" (annähernd $3 : 6 = 6 : 12$ ⁴⁰⁸), während die Proportionalität zwischen "proportiones disjunctae" (annähernd $3 : 6 = 8 : 16$ bzw. $6 : 12 = 8 : 16$) die Beziehung zwischen Mittelteil und Türmen bestimmt⁴⁰⁹. Wichtiger erscheint uns noch, daß es bei dieser Betrachtung möglich ist, in dieser Gliederung nicht nur eine Festlegung nach dem geometrischen, sondern auch eine nach dem harmonischen und arithmetischen Mittelwert zu erkennen. Die Höhe der Portalzone verhält sich zu der Höhe, die das erste Proportionsglied in der beschriebenen Unterteilung der Türme bildet, annähernd $6 : 8$, während dieser Teil der Türme sich zu der Gesamthöhe des Mittelteiles annähernd $8 : 12$ verhält. Die Abweichung der tatsächlichen Verhältnisse⁴¹⁰ von den hier angegebenen ist nicht so groß, daß man die angegebenen Verhältnisse nicht als intendierte Verhältnisse ansehen müßte.

Das Streben nach Proportionalität bestimmt die Architektur der Westfassade von Chartres in so starkem Maße, daß eine erschöpfende Darstellung im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich ist⁴¹¹. Wir müssen uns mit der Beschreibung der für die Gesamterscheinung bedeutsamsten Gliederungen und dem Hinweis auf die Neuartigkeit begnügen.

Das Prinzip der Proportionalität tritt innerhalb der mittelalterlichen Baukunst keineswegs in der Westfassade von Chartres zum ersten Mal in Erscheinung. Schon in der spätromantischen Sakralbaukunst führte das Streben nach Vereinheit-

lichung in der Gestaltung des Langhauses mehr und mehr zur Proportionalität zwischen dem Grundriß der Seitenschiffe und dem Grundriß des Mittelschiffes; diese Proportionalität wurde teilweise auch auf den Aufriß übertragen.

In der frühgotischen Baukunst wurde dieses Prinzip dann auch auf die Doppelturmfassade angewendet, d. h. auf einen Bauteil, der an sich die größten Schwierigkeiten dieser Anwendung entgensetzte. Die zwischen 1137 und 1140 errichtete Westfassade von St. Denis bei Paris bietet das erste Zeugnis für die Anwendung. Hier wurde wie in der Westfassade von Chartres Proportionalität durch eine teilweise Entsprechung zwischen der Gliederung innerhalb des Mittelteiles der Fassade und der Gliederung innerhalb der seitlichen - die Türme vorbereitenden - Fassadenteile bei unterschiedlichen Größen in Mittelteil und seitlichen Teilen erstrebt⁴¹².

Da der Nordturm der Westfassade von Chartres um 1134 offensichtlich ohne die beschriebene Gesamtkonzeption der Fassade begonnen wurde, wie sich aus der Unterschiedlichkeit der Türme ergibt, kommt der Westfassade von St. Denis wahrscheinlich in der Anwendung des Prinzips der Proportionalität Priorität gegenüber der Westfassade von Chartres zu. Diese zeitliche Priorität von St. Denis schließt allerdings nicht aus, daß der entscheidende geistige Anstoß von Chartres kam. Die Westfassade von Chartres zeichnet sich gegenüber der von St. Denis nicht nur durch größere Strenge der Proportionen, größere Genauigkeit der Proportionalität und weitere Anwendung in Detailformen aus, sondern auch dadurch, daß man das Prinzip der "proportionalitas geometrica" zwischen der Gliederung der Türme und der Gliederung des Fassadenmittelteiles so angewendet hat, daß dabei zugleich eine "proportionalitas arithmetica" und eine "proportionalitas harmonica" erreicht wurde.

Fragt man nun, wie es zu einer derart ungewöhnlichen Lösung kam, so wird man es nicht als Zufall ansehen können, daß man in der Architektur der Westfassade von Chartres die Prinzipien anwendete, die man in dem Zahlenaufbau von Platons Weltseele erkannte⁴¹³. Abt Suger von St. Denis beginnt seine

Abhandlung über den Bau seiner Kirche mit Ausführungen, in denen er auf die Struktur der irdischen Dinge als Ausdruck der göttlichen Weisheit hinweist⁴¹⁴. Diese Einstellung, wonach der Kirchenbau als Repräsentation des Kosmos und damit als Repräsentation der welt schöpferischen Aktivität Gottes bzw. des göttlichen Seins selbst verstanden wird, hat offensichtlich auch die Architektur der Westfassade von Chartres bestimmt. Hier erkannte man in Platons Weltseele die Gesetze des Kosmos und damit zugleich das Abbild des göttlichen Seins⁴¹⁵. In seinem Genesiskommentar, dessen Abfassung aller Wahrscheinlichkeit nach der Konzeption der Architektur der Westfassade von Chartres zeitlich vorangeht⁴¹⁶, suchte Thierry von Chartres darüber hinaus diese Abbildhaftigkeit näher zu bestimmen, indem er die trinitarische Struktur der Zahl in Verbindung mit der trinitarischen Struktur der geschaffenen Dinge und deren Gründung in der göttlichen Trinität als absolute Einheit, Gleichheit und Verbindung zu zeigen suchte. Der Niederschlag dieser Metaphysik des Genesiskommentares in der Architektur der Westfassade von Chartres wird man am leichtesten daher erklären können, daß Thierry als Kanzler von Chartres die Möglichkeit hatte, auf die architektonische Gestaltung direkten Einfluß zu nehmen und seine Vorstellungen zur Geltung zu bringen.

4. I m m a n e n z u n d T r a n s z e n d e n z G o t t e s

Wir haben gezeigt, wie Thierry über die Zahlenspekulation vom Geschöpflichen her die Trinität, die bei ihm freilich mehr Monas als Trias ist, zu beweisen sucht und aus ihr alles Sein und Sosein ableitet. Handelt es sich bei dieser Ableitung um eine emanatistische Deutung der Schöpfung im Sinne des christlichen Neuplatonismus des Ps.-Dionysius und Eriugena⁴¹⁷ oder ist sie im Sinne eines Exemplarismus zu verstehen, so daß die göttliche Einheit und die göttliche Gleichheit zwar Urbild allen Seins und Soseins sind, über diese rein exemplarische Beziehung hinaus auch das Sein und Sosein von ihnen bewirkt sind, jedoch nicht im eigentlichen Sinne aus ihnen stammen?

In der Tat spricht Thierry nirgendwo direkt von einer Emanation der Geschöpfe aus Gott. Bezeichnenderweise sind jedoch seine Ausführungen über Gott als "forma essendi"⁴¹⁸ und als das einzige Sein⁴¹⁹ in der Forschung zunächst nur in diesem Sinne aufgefaßt worden. Hauréau charakterisierte die Lehre Thierrys sogar als einen "spinosisme développé"⁴²⁰. Clerval, der Thierry ebenfalls als Pantheisten bezeichnete, stellte fest, daß die Schöpfung, wie Thierry sie sehe, fast identisch mit der Emanation sei und Thierry Ps.-Dionysius und Eriugena fortsetze⁴²¹.

Um die Lehre Thierrys von dem Makel des Pantheismus zu reinigen, haben andere Forscher die Ausführungen im Sinne eines Exemplarismus gedeutet. Um zu zeigen, daß Thierrys Ausführungen über Gott als "forma essendi" und die Partizipation des Geschöpflichen an Gott nicht so zu verstehen seien, als ob das Endliche nur eine Verlängerung des Unendlichen sei, verwies de Wulf auf Thierrys ausdrückliche Hervorhebung der Transzendenz Gottes in der Feststellung, daß Gott nicht in oder aus der Materie existiert⁴²³. De Wulf glaubte das richtige Verständnis zu gewinnen, indem er ungeachtet der eindeutigen Gleichsetzung des "esse" mit dem "existere" und der Abhebung des "esse" von der "forma" im Genesiskommentar⁴²⁴ das "esse" im Sinne von Wesenheit im Gegensatz zur Existenz deutete⁴²⁵. Die Bezeichnung Gottes als "forma essendi" der Einzeldinge erklärte er dahingehend, daß nach der reinen und unendlichen Wesenheit Gottes die endlichen Wesenheiten, die den göttlichen Ideen entsprechen, sich formen. Durch diese Beziehung des Exemplarismus sei Gott in allen Dingen⁴²⁶.

Parent⁴²⁷ hat - ebenfalls im Hinblick auf die von Thierry hervorgehobene Transzendenz Gottes - eine ähnliche Deutung gegeben. Während de Wulf jedoch auch die von Thierry behauptete Allgegenwart Gottes in den Geschöpfen aus der Exemplarursächlichkeit Gottes erklärte, wies Parent darauf hin, daß die Bezeichnung Gottes als "forma essendi" durch die Verbindung mit der Vorstellung von der Allgegenwart Gottes noch einen weiteren Sinn habe, indem die Allgegenwart Gottes aus der schöpferischen Aktivität Gottes zu verstehen sei⁴²⁸.

Die genannten Forscher, die sich bemühten, zu zeigen, daß den Ausführungen Thierrys über Gott als "forma essendi" nicht die Vorstellung einer Emanation des kreatürlichen Seins aus dem göttlichen Sein zugrunde liege, sind von Thierrys Hervorhebung der Immaterialität Gottes ausgegangen. Der Beweis wurde also aus der Überzeugung geführt, daß die erklärte Transzendenz Gottes die Vorstellung einer Emanation des Geschöpflichen aus Gott, mit der notwendigerweise eine Immanenz Gottes im Geschöpflichen und des Geschöpflichen in Gott verbunden ist, ausschließt. Es ist nun in der Tat unbezweifelbar, daß das rein logische Denken starke Schwierigkeiten hat, den Gedanken einer Emanation der Welt aus einem welttranszendenten Grunde nachzuvollziehen. Trotzdem muß der Versuch jener Interpreten als verfehlt bezeichnet werden, und zwar deshalb, weil er nicht die Möglichkeit berücksichtigt, daß ein Denker einerseits die Existenz eines transzendenten Grundes als denknotwendig empfindet, andererseits sich die schöpferische Aktivität Gottes nicht anders als in der Weise der Emanation vorstellen kann.

Eher als Thierrys Hervorhebung der Transzendenz Gottes könnte die Feststellung, Gott habe die vier Elemente aus dem Nichts geschaffen, zu Beginn der Werke⁴²⁹ als Beweis für die Notwendigkeit einer exemplaristischen Deutung angesehen werden. Muß man aus dieser Betonung der Schöpfung aus dem Nichts nicht neben der Negierung einer Schöpfung im Sinne einer Gestaltung aus einem vorliegenden - von Gott verschiedenen - Stoff auch die Negierung einer Schöpfung im Sinne einer Emanation aus Gott entnehmen?⁴³⁰ Diese Deutung ist wohl die nächstliegende, solange man die Feststellung rein für sich betrachtet; sieht man jedoch auf Thierrys Ausführungen über Gott als "forma essendi", so erweist sie sich als fragwürdig. Wenn Thierry so entschieden hervorhebt, daß das Sein der Dinge aus Gott ist, Gott deshalb überall ganz und wesentlich ist⁴³¹, aus der Anwesenheit Gottes das ganze und einzige Sein der Dinge besteht⁴³², Gott das erste und einzige Sein der Dinge ist⁴³³, es nur eine Substanz und eine Wesenheit der Einheit, nämlich Gott, gibt⁴³⁴ und die göttliche Gleichheit die Gleichheit der Existenz der Dinge ist⁴³⁵, so darf man dies nicht im Sinne

eines Spinozismus verstehen, kann es aber auch nicht in einem rein metaphorischen Sinne deuten. Wenn Thierry seine Aussage, Gott sei das Sein der Dinge, nur so verstanden hätte, daß das Sein der Dinge nur von Gott und im Hinblick auf das göttliche Sein bewirkt ist, so wäre nicht zu verstehen, warum er dies nicht deutlich hervorgehoben hat, statt sich mit dem Hinweis auf die Transzendenz Gottes zu begnügen. Bezeichnenderweise spricht er in diesen Ausführungen auch nicht mehr von einer creatio de nihilo wie zu Beginn des Werkes. Daß Gott das Sein der Dinge ist, bedeutet zunächst, daß Gott das transzendente Sein der Dinge ist. Wenn er zugleich das ganze, erste und einzige Sein der Kreaturen sein soll, so kann dies im Hinblick auf die hervorgehobene Transzendenz Gottes nur heißen, daß auch das immanente Sein der Dinge aus Gott ist, wenn es auch gemäß seiner Endlichkeit nicht mit Gott identisch ist. Das Gleiche gilt für das Sosein der Dinge.

Mit der Vorstellung des Hervorganges der Geschöpfe aus Gott verbindet Thierry im Sinne des Neuplatonismus die Auffassung, daß das geschöpfliche Sein keine wirkliche Eigenständigkeit besitzt, nicht geschieden ist von dem göttlichen Sein. Die enge Verbindung dieser beiden Vorstellungen drückt sich darin aus, daß Thierry in seiner bekannten verkürzten Ausdrucksweise unmittelbar nach seiner Feststellung, daß die einzelnen Dinge ihr Sein, d. h. ihr immanentes Sein aus Gott empfangen, die ungeteilte Anwesenheit Gottes in allen Dingen folgert. Die Anwesenheit Gottes - als transzendentes Sein der Dinge - bedeutet sowohl, daß die Dinge ihr immanentes Sein aus Gott empfangen haben, als auch, daß das Sein der Dinge nicht von dem göttlichen Sein getrennt existiert, Gott und Kreaturen in gewisser Weise eine Einheit bilden, insofern zwar Gott für sich existiert, nicht jedoch die Kreaturen für sich existieren. Letzteren Gesichtspunkt hat Thierry wohl besonders im Auge, wenn er feststellt, es gebe nur eine Substanz und eine einzige Wesenheit der Einheit, nämlich Gott, und die Kreaturen seien nichts anderes als Teilhabungen an dieser wahren Einheit.

In dieser Deutung des Gottweltverhältnisses ist Thierry offensichtlich von Eriugena abhängig. Eriugena erklärt, daß Gott über allem und als Wesen von allem in allem ist, in allem ganz ist und nicht aufhört, über allem ganz zu sein, im Weltall ganz und in jedem seiner Teile ganz wird, trotzdem weder Teil noch Ganzes ist⁴³⁶. Dies darf nicht so verstanden werden, als ob Gott in der Welt qua endlicher Welt - unter gleichzeitiger Beibehaltung seines Fürsichseins - ganz sei; denn würde es auch Eriugenas Denken entsprechen, die Welt in ihrer Gesamtheit als vollkommene Manifestation Gottes zu betrachten⁴³⁷, so faßt er doch zumindest die einzelnen Teile der Welt als Einschränkungen des göttlichen Seins auf⁴³⁸. Man muß die Ausführungen Eriugenas über Gott als Wesenheit von allem, über die ungeteilte Anwesenheit Gottes und das ungeteilte Werden Gottes in der Welt zunächst auf die Idealwelt beziehen, die nach Eriugena faktisch mit Gott identisch ist⁴³⁹. Da Eriugena aber die aus Gott hervorgegangenen endlichen Dinge⁴⁴⁰ nicht als von der Idealwelt losgelöst und eigenständig existierend betrachtet - er weist darauf hin, daß die Substanz des Menschen in der Idealwelt und die endliche Substanz des Menschen ein und dieselbe sind⁴⁴¹ -, gilt indirekt auch für die endliche Welt, daß Gott als Wesenheit von allem überall ganz gegenwärtig ist.

Da Thierry in seiner Vorstellung von der Anwesenheit Gottes in den Dingen offensichtlich von Eriugena abhängig ist, dürfte er auch darin, daß er das Geschöpfliche nicht nur gemäß dem Sein, sondern auch gemäß dem Sosein aus Gott ableitet, von Eriugena⁴⁴² beeinflusst sein. Wenn er den von Boethius entlehnten Begriff der "forma essendi" auf Gott überträgt, so bedeutet das nicht, daß er - im Hinblick auf die Ableitung der Formen aus Gott bei Boethius in "De Trinitate"⁴⁴³ - aus dem Werk "De hebdomadibus", aus dem der Begriff der "forma essendi" stammt, eine Ableitung des Geschöpflichen aus Gott auch dem Sosein nach herausgelesen hat. Da Thierry die aus "De hebdomadibus" stammenden Begriffe "ipsum esse" und "forma essendi" entsprechend seiner eigenen Unterscheidung zwischen dem Sein und Sosein verwendet⁴⁴⁴, wird er sich wohl bewußt gewesen sein,

daß Boethius eine ähnliche Unterscheidung in diesen Begriffen zum Ausdruck bringen wollte⁴⁴⁵. Wenn Thierry dagegen anders als Boethius den Begriff "forma essendi" auf Gott überträgt, so wird man dies als bewußte Distanzierung von Boethius verstehen dürfen, der in "De hebdomadibus" die Emanation des Geschöpflichen aus Gott als eine Emanation nur dem Sein nach betrachtet, während er das Sosein des Geschöpflichen nur in einem Willensakt Gottes gegründet sieht⁴⁴⁶.

Thierry versteht das Sein und Sosein der Geschöpfe als eine Emanation aus der absoluten Einheit und Gleichheit in Gott. Dies darf nicht so verstanden werden, als ob Thierry das Geschöpfliche nur aus dem göttlichen Sein ableitet, die Emanation als ein bewußtloses Geschehen deutet. Wenn er davon spricht, daß die alten Philosophen die Gleichheit der Einheit bald "Geist Gottes", bald "Vorsehung", bald "Weisheit des Schöpfers" genannt hätten⁴⁴⁷, so läßt er erkennen, daß er wie Boethius, Ps.-Dionysius und Eriugena die schöpferische Entfaltung Gottes in Verbindung mit einer erkennenden Tätigkeit begreift. Bei Ps.-Dionysius und Eriugena richtet sich dieses Erkennen letztlich nur auf die Einfachheit des göttlichen Seins, nicht auf das Geschöpfliche gemäß seiner Endlichkeit⁴⁴⁸. Daß Thierry dieselbe Auffassung vertritt, ergibt sich indirekt aus seiner starken Betonung der Einfachheit Gottes sowie aus seiner monistischen Ableitung des Geschöpflichen aus Gott. Thierry sieht auch wie Boethius, Ps.-Dionysius und Eriugena⁴⁴⁹ die Emanation des Geschöpflichen aus Gott in einem Willensakt Gottes gegründet. Dies zeigt die Tatsache, daß er zu Beginn des Werkes als Grund für die Schöpfung die Güte und Liebe Gottes anführt⁴⁵⁰.

C. DAS "COMMENTUM" ZU BOETHIUS
"DE TRINITATE" (LIBRUM HUNC)

1. Vorbemerkungen über die Aus-
führungen des Boethius im 2.
Kap. von "De Trinitate"

Anlässlich der kurzen Darlegungen des Boethius im 2. Kap. von "De Trinitate" über den Unterschied zwischen dem göttlichen und dem geschöpflichen Sein und über die Herkunft des geschöpflichen Seins aus dem göttlichen Sein machen die Kommentatoren der Schule von Chartres relativ umfangreiche Ausführungen. Sie nehmen die Gelegenheit wahr, ihre eigene Auffassung darzulegen, wobei sie sich jedoch nicht genötigt sehen, einen Unterschied zu Boethius festzustellen; die in der Darstellung des Boethius vorhandenen Unklarheiten ermöglichen es ihnen, ihre eigene Auffassung als eine legitime Auslegung des Boethiustextes hinzustellen. Um das Besondere dieser Interpretationen verstehen zu können, muß man sich vergegenwärtigen, welchen Spielraum die Darstellung des Boethius den mittelalterlichen Kommentatoren gewährte.

Boethius beginnt mit einer Einteilung der spekulativen Wissenschaften: Die Naturwissenschaft betrachtet die Formen der sich in Bewegung befindenden Körper zusammen mit der Materie. Die Mathematik betrachtet die Formen der Körper, indem sie von der Materie und damit von der Bewegung abstrahiert, obwohl diese Formen in Wirklichkeit nicht von der Materie trennbar sind⁴⁵¹. Die Theologie endlich hat die göttliche Substanz zum Gegenstand, die frei von Materie und Bewegung ist, die Form, die wahrhaft Form und das Sein selbst ist, aus der das Sein

(der körperlichen Dinge) stammt⁴⁵².

Boethius erläutert dann an der gedanklichen Zergliederung einer Erzstatue, wieso alles Sein aus der Form ist: Eine Statue wird nicht Statue genannt gemäß dem Erz, welches ihre Materie ist, sondern gemäß der Form, wodurch in ihr das Abbild eines Sinnenwesens eingeprägt ist. Das Erz wiederum wird

nicht Erz genannt gemäß seiner Materie, der Erde, sondern gemäß der Form dieser Materie, dem Erz. Die Erde schließlich wird nicht nach dem qualitätslosen Stoff, sondern gemäß der Trockenheit und Schwere, die Formen sind, so benannt. Nichts wird deshalb gemäß seiner Materie, sondern ein jedes gemäß seiner eigentümlichen Form als seiend bezeichnet⁴⁵³.

Boethius begründet sodann die Immaterialität Gottes im Hinblick auf den sich aus der Materialität ergebenden Charakter der körperlichen Dinge: Die göttliche Substanz ist Form ohne Materie, ist deshalb Eines und ist das, was sie ist. Die übrigen Dinge sind nicht das, was sie sind. Ein jedes hat sein Sein aus den Teilen, aus denen es besteht, ist deshalb dieses und dieses, nicht dieses oder dieses einzeln. Der irdische Mensch besteht aus Körper und Seele, ist deshalb Körper und Seele, nicht Körper oder Seele allein; er ist deshalb nicht das, was er ist. Was aber nicht dieses oder dieses ist, sondern nur dieses ist, das ist wahrhaft das, was es ist. Es ist das Schönste und Machtvollste, weil es keines anderen bedarf⁴⁵⁴. Boethius beschließt das Kapitel mit dem Hinweis darauf, daß die göttliche Substanz als reine Form auch nicht Substrat für Akzidentien sein kann. Wenn die übrigen Formen Akzidentien annehmen, so tun sie es nicht an sich, sondern durch die ihnen zugrunde liegende Materie. Diese Formen in der Materie sind nicht Formen im eigentlichen Sinne, sondern nur Abbilder der Formen, die außerhalb der Materie sind⁴⁵⁵.

Wir können im Rahmen dieser Arbeit nicht darauf eingehen, wie diese Ausführungen am angemessensten zu deuten sind⁴⁵⁶. Wenn wir im folgenden auf vorhandene Unklarheiten hinweisen, so versuchen wir dies vom Standpunkt des mittelalterlichen Kommentators aus zu tun, der bestrebt ist, durch Boethius seine eigenen Auffassungen zu legitimieren.

Was Boethius klar zum Ausdruck bringt, ist die Vorstellung, daß die Veränderlichkeit der körperlichen Substanzen aus einer Zusammengesetztheit von Materie und Form resultiert, die göttliche Substanz dagegen reine Form und deshalb frei von

Materie ist. Als immaterielle Form ist sie im Gegensatz zu den Formen, die in der Materie sind und nur Abbilder sind, wahrhaft Form. Als immaterielle Form ist sie etwas schlechterhin Einfaches. In den körperlichen Substanzen verhält sich die Form, die ein Ding erst zu dem macht, was es ist, zur Materie wie das Bestimmende zu dem, was die Bestimmung - wenn auch nicht vollständig - annimmt. Dabei wird unterschieden zwischen einer bereits geformten, aber noch weiterer Formung fähigen Materie und der Materie, die den körperlichen Dingen als letztes Substrat zugrunde liegt, an sich keinerlei besondere Beschaffenheit besitzt und damit auch nicht für sich existieren kann⁴⁵⁷.

Es fragt sich, wie das Verhältnis von "forma", "materia" und "esse" in den geschaffenen Dingen und das Verhältnis zwischen den körperlichen Dingen und Gott, aus dem als "esse ipsum" das Sein des Geschöpflichen stammen soll, näher bestimmt werden. Bei dem Beispiel der Erzstatue wird das "esse" jeweils der besonderen Form zugeordnet. Im Unklaren bleibt dabei bereits das Verhältnis der einzelnen Formen zueinander: Bestehen die Dinge gewissermaßen aus einer Summe von Einzelformen, von denen jeweils die eigentümliche Form das eigentliche Wesen ausmacht? Woher kommt die Unterschiedenheit der einzelnen Formen innerhalb eines Dinges? Da den gesamten Formen das Sein zugeschrieben wird, alles Sein aber aus der göttlichen Form stammen soll, sollte man jedenfalls annehmen, daß das Sosein - und damit auch das entsprechende Dasein, das Boethius in "De Trinitate" nicht vom Sosein unterscheidet⁴⁵⁸ - aus der göttlichen Form stammen soll, d. h. das Sosein der Dinge, insofern es von den immateriellen Formen, an denen Boethius nur das Freisein von akzidentellen Bestimmungen hervorhebt, geprägt ist⁴⁵⁹. Da Boethius in seiner Einteilung der Wissenschaften und ihrer Bereiche nur von einer immateriellen Form, nämlich Gott, spricht und nachher aus dem Freisein Gottes von der den körperlichen Dingen zugrunde liegenden Materie die Einfachheit Gottes ableitet, müßten die immateriellen Formen letztlich mit der einfachen göttlichen Form zusammenfallen. Die Rede von den immateriellen Formen wäre demnach so

zu verstehen, daß die einfache göttliche Form die Möglichkeit besitzt, sich in verschiedene Formen zu entfalten, ohne daß dabei ein besonderes Prinzip unabhängig von dem einfachen göttlichen Sein angenommen werden müßte.

So sehr nun auch diese Deutung durch einige Formulierungen nahegelegt wird, Boethius selbst zieht nicht diese Folgerung. Ebenso läßt er die Art der Verursachung der Materie durch Gott im Unklaren. Es fragt sich, ob man nicht auch eine Ableitung der *materia prima* aus dem einfachen göttlichen Sein in die Ausführungen des Boethius hineinlegen kann, wenn dies auch sicherlich nicht der Auffassung des Boethius entspricht. Nach der Zergliederung der Erzstatur weist Boethius darauf hin, daß die göttliche Substanz als reine immaterielle Form etwas Einfaches ist und das ist, was sie ist, die übrigen Substanzen aber nicht das sind, was sie sind, sondern ihr Sein aus ihren Teilen haben, der irdische Mensch z. B. aus Seele und Körper besteht und deshalb Seele und Körper, nicht einfach Seele oder Körper ist.

Das volle Verständnis dieser Ausführungen hängt von der angemessenen Deutung der Formulierungen "ist das, was sie ist" und "sind nicht das, was sie sind" ab⁴⁶⁰. Die Kommentatoren der Schule von Chartres (*Commentum*, *Lectiones*, *Glossa* und *Clarenbaldus von Arras*) haben ihren Sinn nicht erfaßt⁴⁶¹. Damit bot sich ihnen aber die Möglichkeit, das "esse", von dem in diesen Ausführungen gesprochen wird, auf verschiedene Weise zu deuten. Da Boethius hier offensichtlich auf die Gesamtheit all dessen, was für die körperliche Substanz konstitutiv ist, hinweist, darf man wohl annehmen, daß er unter dem Körper, der zusammen mit der Seele das "esse" des Menschen ausmacht, nicht nur den Körper meint, insofern er bereits etwas Geformtes ist, sondern den Körper einschließlich der *materia prima*. Damit mußte sich die Frage stellen, ob das "esse", von dem hier die Rede ist, eine ganz andere Bedeutung hat als das "esse" in "omne namque esse ex forma" oder ob das "omne namque esse ex forma est" wirklich im Sinne einer vollkommenen Identität von "esse" und "forma" zu verstehen ist.

Die Entscheidung darüber impliziert die Antwort darauf, inwieweit das Geschöpfliche aus dem göttlichen Sein stammt. Versteht man das "omne namque esse ex forma est" lediglich so, daß das Sein im Geschöpflichen immer an eine bestimmte Form gebunden ist, ohne daß es - im Gegensatz zum göttlichen Sein - in der Form aufgeht, so schließt das ein, daß man das Geschöpfliche gemäß seinem gesamten Bestand aus Gott, in dem Sein und Form koinzidieren, abgeleitet sieht. Versteht man dagegen die Ausführungen des Boethius so, daß der Begriff "esse" jeweils verschiedenen Sinn hat, so bedeutet dies, daß man das Geschöpfliche nur partiell im Hinblick auf die Form aus dem göttlichen Sein abgeleitet erblickt. Dabei bleibt immer noch die Frage, inwieweit die Formen aus dem göttlichen Sein stammen. Wenn Boethius betont, Gott sei etwas Einfaches, weil er frei von der den körperlichen Dingen zugrunde liegenden Materie sei, so kann man dies ja so verstehen, daß die Materie das eigentliche Prinzip aller Formunterschiedenheit ist und damit alle Formunterschiedenheit mit der Materie in einer besonderen Form der schöpferischen Aktivität Gottes ihre Ursache hat⁴⁶².

2. M a t e r i e u n d F o r m

a) Materie und Form als Potentialität und Aktualität

Wir haben gezeigt, daß Boethius in "De Trinitate" den Begriff des "esse" bezüglich der körperlichen Substanzen nicht eindeutig bestimmt. Der Verfasser des Commentums hat auf seine Art die Unklarheit beseitigt, in dem er das "omne namque esse ex forma est" hervorhebt, den Hinweis darauf, daß die körperlichen Dinge ihr Sein aus Form und Materie haben, dagegen umgeht⁴⁶³.

Die Auffassung, daß alles Sein aus der Form stammt, sucht der Autor durch die aristotelische Unterschneidung zwischen der Materie als Potentialität und der Form als Aktualität zu begründen⁴⁶⁴. Möglichkeit, erklärt er, ist die Fähigkeit, ver-

schiedene Zustände anzunehmen; das Mögliche kann dieses oder jenes sein, ist es aber noch nicht, wie das Ei, aus dem ein Lebewesen werden kann, noch kein Lebewesen ist. Diese Möglichkeit wird von den Philosophen Materie genannt, welche durch die Abstraktion der Formen erkannt wird. Wenn nämlich jemand im Geiste alle Formen von einem Ding abstrahiert, bleibt nur Möglichkeit zurück⁴⁶⁵.

Da der Verfasser hier unmittelbar auf die *materia prima* hinweist, befremdet das angeführte Beispiel des Eis, aus dem ein Lebewesen werden kann. Aus den späteren Ausführungen geht jedenfalls eindeutig hervor, daß er die *materia prima* als etwas Passives auffaßt, das erst durch eine hinzutretende Form determiniert wird. Es muß dahingestellt bleiben, ob er das Ei als Beispiel für die *materia prima* anführt, weil er das Ei als noch nicht vollständig determiniert, nicht als aktive Potenz auffaßt, oder ob er, was wohl wahrscheinlicher ist, bei der Anführung des Beispiels zunächst noch an Potentialität im allgemeinen denkt.

Im Anschluß an Boethius verdeutlicht der Verfasser die Abstraktion der Formen an dem Beispiel der Erzstatue, wobei er die Notwendigkeit einer vollkommen formlosen Materie als "*materia primordialis*" mit der Ablehnung eines regressus in infinitum begründet⁴⁶⁶. Diese "*materia primordialis*" will er nicht dem absoluten Nichts gleichgesetzt wissen. Er lobt Plato, weil er die Materie als etwas bezeichne, das "zwischen keiner und irgendeiner Substanz" sei, und verweist darauf, Aristoteles bezeichne die Materie als "unkörperlichen Körper"; die Materie ist kein Etwas, weil sie an sich nicht wirklich ist, sie ist wiederum nicht nichts, weil sie sein kann; unkörperlich ist sie, weil sie nicht wirklich Körper ist und der Form entbehrt, soweit sie in sich ist, Körper ist sie, weil sie Körper werden kann⁴⁶⁷. Indem der Verfasser gleichzeitig darauf hinweist, Plato vergleiche die Materie mit dem zu diesem und jenem biegsamen Wachs⁴⁶⁸, bringt er bereits seine später dargelegte Auffassung der "*materia prima*" als etwas weitgehend Passives zum Ausdruck.

In Entsprechung zu seiner Auffassung der *materia prima* als Potentialität bestimmt der Verfasser die Form als Aktualität. Als "actus" ist die Form die "Vollendung" und "Unversehrtheit" (*perfectio et integritas*), das "Sein selbst" (*ipsum esse*) und die "Seinsheit" (*entitas*) der Materie als Potentialität⁴⁶⁹. Diese Form als "actus" und "entitas" will er unterschieden wissen von Gott, der ebenfalls "actus" und "entitas" ist; "Entitas", erklärt er, heißt nämlich sowohl die "entia ipsa", welche "forma essendi" und in Wahrheit Gott ist, wie auch das "ipsum esse", welches an der "entia" (Gott) partizipiert und durch diese das Sein hat; so kann also die "empfangene Seinsheit" (*accepta entitas*) nicht von Gott ausgesagt werden⁴⁷⁰. Wie es die "entitas" in zweifachem Sinne gibt, so gibt es den "actus" in zweifachem Sinne, nämlich den "actus cum possibilitate" und den "actus sine possibilitate". "Actus cum possibilitate" ist die Form in der Materie, die der Wandelbarkeit unterliegt, "actus sine possibilitate" ist die aller Wandelbarkeit entzogene "Notwendigkeit" (*Necessitas*), erklärt der Verfasser, weiter darauf hinweisend, diese "Notwendigkeit" werde von Plato "Aeternitas", von anderen "Unitas", was gleichbedeutend sei mit "onitas" (vom griechischen "on"), d. h. "entitas", von allen aber "Deus" genannt⁴⁷¹.

Die bisher vorgeführten Darlegungen bilden gewissermaßen einen Abschnitt von relativer Selbständigkeit in dem Teil des *Commentums*, in dem der Verfasser in zusammenhängender Darstellung sich zu dem in Frage stehenden Problem des Seins äußert. Zuvor ist der Verfasser auf Gott als "ipsum esse" und "forma essendi" der Dinge eingegangen. Diese Vorstellungen werden jedoch erst durch die Darlegungen über die Materie als potentiell und die Form als aktuelles Sein näher erläutert. Auch in Bezug auf das Nachfolgende besitzen die Ausführungen über Materie und Form als Potentialität und Aktualität eine gewisse Selbständigkeit. Wenn auch das Verhältnis von Form und Materie im Hinblick auf das Problem der Verschiedenheit der Formen in den körperlichen Dingen und ihrer Einfachheit im göttlichen Sein wiederaufgenommen wird,

so wird doch hier das grundsätzliche Verhältnis von Form und Materie zum Sein als geklärt vorausgesetzt. Im Hinblick darauf ist es wohl angebracht, bereits jetzt einen vorläufigen Rückblick zu halten.

Bei der Analyse des Genesiskommentares zeigte sich, daß Thierry von Chartres dort der Sache nach zwischen einer *materia prima* als einer vollkommen formlosen und einer bereits geformten Materie unterscheidet. Wie Thierry die Formung der primären Materie ganz konkret versteht, konnten wir wegen der Knappheit der Ausführungen leider nicht mit Sicherheit ermitteln. Wir haben zu zeigen versucht, daß es wohl dahingestellt bleiben muß, ob Thierry in diesem Werk eine atomistische Materielehre vertritt und so die Formung der Materie in der Gestalt der einzelnen qualitativ nicht unterschiedenen Atome sowie in ihrer jeweils verschiedenen Anordnung sieht oder ob er die Formung der Materie in einer jeweils unterschiedlichen Kontraktion der Materie - ohne atomistische Deutung dieser Kontraktion - erblickt. Es zeigte sich jedenfalls, daß Thierry im Genesiskommentar die Formung der Materie rein quantitativ bestimmt, dementsprechend auch keinerlei Hinweis auf den mangelnden Seinscharakter der Materie gibt. In den ontologischen Ausführungen des Werkes unterscheidet er demgemäß nicht mehr zwischen der Materie und ihrer Form, sondern zwischen dem "esse" bzw. "existere" und der Form als "*aequalitas existentiae*". Mit dem "esse" als dem je "Eines-Sein" eines Dinges ist hier zwar etwas mehr gemeint als die bloße Materie; da der Materie als *materia prima* aber offensichtlich an sich schon der Charakter des "existere" zukommt, wenn sie auch nicht ohne Form vorkommt, kann man auch nicht sagen, das "esse" habe eine grundsätzlich andere Bedeutung als die Materie.

In den vorgeführten Darlegungen des *Commentum* zeigt sich in aller Deutlichkeit eine Form- und Materieauffassung, die grundsätzlich verschieden ist von derjenigen des Genesiskommentares. Das "esse" wird in ganz eindeutiger Weise⁴⁷² mit der Form identifiziert⁴⁷³. Das Existieren wird von vorn-

herein als jeweils so oder so beschaffenes Existieren vorgestellt und nicht als besonderes Moment von dem jeweils unterschiedlichen Sosein unterschieden. Die Identifizierung von Sosein und Form implizierte demnach, daß auch das Existenzprinzip einseitig in die Form verlegt wurde. Die *materia prima* mußte zwangsläufig in jeder Hinsicht den Charakter der reinen Potentialität annehmen. Daß der Ansatz einer solchen Materie als Prinzip von vornherein äußerst fragwürdig ist, liegt auf der Hand (der Vorwurf trifft natürlich nicht nur den Verfasser des *Commentums*). Erscheint die Ansetzung eines Prinzips, das nur in gewisser Hinsicht als reine Potentialität gedacht wird, auch als sinnvoll - unter der Voraussetzung, daß man überhaupt immanente Prinzipien gelten läßt -, die Ansetzung eines Prinzips, das in jeder Hinsicht reine Potentialität sein soll, erweist sich von vornherein als sinnlos. Anders ausgedrückt, was leistet die *materia prima* noch, wenn die Formen an sich sowohl das Sosein wie auch das Moment des Existierens beinhalten? (Daß es außer der göttlichen Form keine für sich subsistierenden Formen gibt, bringt der Verfasser bereits in dem bisher vorgeführten Teil deutlich zum Ausdruck. Anläßlich der Stelle, wo Boethius von Formen außerhalb der Materie spricht, betont er dann ausdrücklich, diese Formen seien mit der einfachen göttlichen Form identisch; nur im Hinblick auf deren Vielheit und Verschiedenheit in den körperlichen Dingen könne von Formen im Plural die Rede sein⁴⁷⁴.)

Da der Verfasser keinen Versuch unternimmt, der *materia prima* einen positiven Charakter zu geben, er sie letztlich nur dafür verantwortlich macht, daß die körperlichen Substanzen nicht wie Gott ein rein aktuelles Existieren darstellen, bleibt er als Christ dem durch Plato in die abendländische Philosophie hineingetragenen Dualismus verhaftet. Den Verdacht, daß er diesen Dualismus nicht nur sozusagen ungewollt durch die unbesehene Übernahme der aristotelischen Form- und Materielehre übernommen hat, vielmehr diese Form- und Materielehre seiner eigenen dualistischen Einstellung entsprach, werden jene Ausführungen des *Commentums*, in denen es um die Ableitung des Seienden aus Gott geht, noch verstärken. Damit

erweist sich der Unterschied zwischen der Metaphysik des Genesiskommentares und der des Commentums als tiefgreifender, als es zunächst den Anschein hat. Gewiß könnte man aus einzelnen Bemerkungen im Genesiskommentar⁴⁷⁵ eine Tendenz, die Materie als etwas Schlechtes zu bewerten, entnehmen; im Rahmen der Gesamtkonzeption erweist sich diese Deutung jedoch als unrichtig.

b) Die Verwendung der Begriffe "ipsum esse" und "forma essendi"

Wir haben bei der Darstellung des Genesiskommentares darauf hingewiesen, daß Thierry, wenn er innerhalb seiner Unterscheidung zwischen dem Sein und dem Sosein sich der Begriffe "ipsum esse" und "forma essendi" bedient⁴⁷⁶, sich wohl bewußt ist, daß Boethius in "De hebdomadibus" durch diese Begriffe in ähnlicher Weise das Moment des Existierens von dem des Soseins unterscheiden will⁴⁷⁷. Auch der Verfasser des Commentums bedient sich dieser Terminologie aus "De hebdomadibus". Er nennt Gott "forma essendi"⁴⁷⁸, weil aus ihm die Formen als das Sein der Dinge stammen; nicht nur die göttliche Form, sondern auch die Formen der körperlichen Dinge bezeichnet er als "ipsum esse"⁴⁷⁹, womit er über Boethius hinausgeht, der in "De Trinitate" lediglich die göttliche Form als "esse ipsum" kennzeichnet⁴⁸⁰. Von einem Kommentator, der sich bewußt war, daß Boethius in "De hebdomadibus" zwischen dem Sein und dem Sosein unterscheidet, dürfte man wohl erwarten, daß er die Begriffe von "De hebdomadibus" nicht bei der Kommentierung von "De Trinitate" verwendete, ohne auf die unterschiedliche Bedeutung hinzuweisen⁴⁸¹. Dieser Umstand, daß der Verfasser des Commentums wohl nicht mit der Bedeutung der in "De hebdomadibus" verwendeten Begriffe vertraut ist, kann - unter der Voraussetzung, daß das Commentum zeitlich später datiert als der Genesiskommentar⁴⁸² - als weiteres Indiz angesehen werden dafür, daß der Genesiskommentar und das Commentum nicht den gleichen Verfasser haben.

c) Allgemeinform und Individualform

Nachdem wir die Erörterungen über die Materie als Potentialität und die Form als Aktualität bisher mehr im Hinblick auf die Materie betrachtet haben, bedarf es nun noch eines besonderen Eingehens auf die Form. Leider macht der Verfasser über die Form weniger konkrete Angaben als über die Materie, und man ist gezwungen, auf die verschiedensten über das ganze Werk verstreuten Hinweise zurückzugreifen. Was aus den bisherigen Darlegungen lediglich ersichtlich ist, haben wir bereits erwähnt: Aus den Formen resultiert alles Sosein - der Verfasser zeigt es im Anschluß an Boethius an der Erzstatue - und damit zugleich auch alles Existieren. Es gibt nur zwei Arten von Formen, Gott als reine Form ohne die den körperlichen Dingen zugrunde liegende, Veränderung bewirkende Materie, d. h. als "actus sine possibilitate", und die Formen der körperlichen Dinge, die als solche - in ihrer Vielheit und Unterschiedenheit - nicht außerhalb der Materie subsistieren, deshalb immer "actus cum possibilitate" sind.

Es fragt sich nun, wie der Verfasser des Commentums die Formen in der Materie, die den Dingen ihr Sosein und ihr Dasein geben, näherhin sieht. Da er in den vorgeführten Darlegungen - abgesehen von der göttlichen Form - nur von Formen in der Materie spricht und dabei jeden Hinweis auf allgemeine Wesensformen wie die "humanitas" z. B. unterläßt, könnte man versucht sein, darin eine Anspielung auf die Priorität der Individualformen zu sehen. Dieser Eindruck erweist sich nur bedingt als richtig. Gewiß gibt es für den Verfasser allgemeine Formen nur in individueller Realisation. Dennoch kommt den allgemeinen Formen nach seiner Auffassung eine gewisse ontische Priorität zu, so daß sie das eigentliche Wesen der Dinge ausmachen. Auf diesen Sachverhalt verweist er in aller Deutlichkeit an früherer Stelle, so daß er ihn in den dargelegten Ausführungen als bereits entschieden voraussetzen kann. Im Zusammenhang mit dem ersten Kap. von "De Trinitate", in dem Boethius die "indifferentia" als Ursache für die "coniunctio" der drei Per-

sonen in Gott angibt⁴⁸³, geht der Verfasser auf das Verhältnis von "natura" - diese identifiziert er später ausdrücklich mit der "forma"⁴⁸⁴ - und "persona" ein und erklärt, die Natur sei immer eine, die Personen seien aber unterschieden; die "humanitas" sei in allen Menschen eine, aber die Personen der "humanitas", wie Plato, Sokrates und Cicero z. B., seien unterschieden. Aber wenn auch die Natur der "humanitas" eine sei, fährt er fort, so trete dennoch durch die Vielheit der Personen Vielheit in die Natur ein, so daß es, da Plato ein Mensch sei, Sokrates ein (anderer) Mensch sei, mehrere Menschen gebe⁴⁸⁵.

Die Bestimmung der "natura" an dieser Stelle ist höchst ambivalent, insofern sie einerseits als "humanitas" eine in allen Menschen sein soll, andererseits durch die Vielheit der Personen Vielheit in sie eindringen soll. In den anschließenden Ausführungen, in denen der Verfasser darlegt, daß die Unterschiedenheit der göttlichen Personen keine Mehrheit von Göttern bedeute, so wie die Unterschiedenheit der Personen der "humanitas" die Vielheit der Menschen verursache, weil die göttlichen Personen nicht wie die Personen der "humanitas" durch Akzidentien unterschieden seien, hebt er dagegen noch stärker die Identität der "humanitas" als "natura" in allen Menschen hervor; geradezu emphatisch erklärt er, derjenige möge in seiner Unwissenheit schweigen, der nicht wisse, daß aus der Unterschiedenheit der Akzidentien keine Vielheit in der Natur der Menschen resultiere⁴⁸⁶.

Würde man diese Darlegungen für sich betrachten, so würde man sich wohl veranlaßt sehen, aus ihnen eine Deutung der Universalien im Sinne des extremen Realismus platonischer Prägung zu entnehmen und in dem Verfasser einen Anhänger Wilhelms von Champeaux, der um die Wende des 11. zum 12. Jh. den extremen Realismus wohl am entschiedensten vertreten hat, zu sehen⁴⁸⁷. Da der Verfasser jedoch an anderer Stelle mit aller Unterschiedenheit die Existenz von allgemeinen Wesensformen außerhalb der Materie ablehnt⁴⁸⁸, muß der Sinn wohl ein anderer sein. Man wird sowohl die Behauptung, die "humanitas" sei als

"natura" der Menschen ein und dieselbe in allen Menschen, wie auch die Behauptung, durch die Vielheit der Personen, d. h. durch die akzidentelle Unterschiedenheit trete Vielheit in die "natura", ernst nehmen müssen. Die Ausführungen sind demnach wohl so zu verstehen: Die "natura" als Wesen eines Dinges ist primär bestimmt durch eine spezifische Allgemein-form. De facto begegnet diese "forma specialis" immer nur konkretisiert als "forma individualis" (*pluralitas subintrat naturam accidentibus*). Der Verfasser verwendet diese Begriffe nicht, stattdessen spricht er - an späterer Stelle - von der "propria natura" Platos im Unterschied zu der "humanitas" und der "animalitas" als "naturae communes"⁴⁸⁹. Die "natura propria" ist also wohl das, was man als Individualform bezeichnen könnte, welche die jeweiligen unterschiedlichen akzidentellen Bestimmungen, die die Substanz informieren, d. h. die quantitativen und qualitativen Bestimmungen, mit einbezieht⁴⁹⁰. Wie diese jeweils unterschiedlichen akzidentellen Bestimmungen sich näherhin zur "forma specialis" verhalten, sagt der Verfasser allerdings nicht. Jedenfalls haben nach seiner Auffassung die akzidentellen quantitativen und qualitativen Bestimmungen, die die Substanz "informieren", am idealen Formbestand teil⁴⁹¹ und gründen damit wohl letztlich wie die spezifischen Formen in der göttlichen Form.

Die Defizienz der körperlichen Formen sieht der Verfasser des *Commentum* nicht nur darin, daß diese Formen auf Grund der Materie aus spezifischer Form und akzidentellen Formen zusammengesetzt sind⁴⁹², während in Gott seine Größe, Qualität und spezifische Form identisch sind⁴⁹³, vielmehr setzt er die Defizienz schon bei den spezifischen Formen als solchen an. Wir haben bereits, ohne dies bisher näher zu berücksichtigen, festgestellt, daß der Verfasser sowohl die "humanitas" wie die "animalitas" als "naturae communes" bezeichnet. Es muß dahingestellt bleiben, ob er die "animalitas" im gleichen Sinne als "natura", d. h. als "forma", versteht wie die "humanitas". Da er an anderer Stelle der "humanitas" als "forma" die "arboresitas" als "forma" gegenüberstellt⁴⁹⁴,

könnte man annehmen, daß er alle Gattungen als "formae" auffaßt. Oder begreift er die "arboreitas" tatsächlich als "species specialissima"? Jedenfalls betrachtet er die spezifischen Formen als solche wegen ihrer Zusammengesetztheit aus Allgemeinem und Besonderem als etwas Defizientes. Die Stelle, wo Boethius davon spricht, daß der Mensch nicht in Vollständigkeit Mensch und deshalb auch nicht in Vollständigkeit Substanz sei, weil er das, was er ist, anderem, welches nicht Mensch ist, verdanke⁴⁹⁵, erläutert der Verfasser mit dem Hinweis auf die "Teile" (gemeint sind wohl Körper und Seele⁴⁹⁶) und die "Substantialien", denen der Mensch das, was er ist, verdanke⁴⁹⁷.

Daß der Verfasser bei diesen "Substantialien" an Gattung und spezifische Differenz als Formelemente denkt, läßt sich aus dem Kommentar des Clarenbaldus entnehmen. Clarenbaldus erläutert im Anschluß an das Commentum die Unvollständigkeit der menschlichen Substanz mit dem Hinweis auf die Teile und die "Substantialien"⁴⁹⁸ und stellt im Hinblick auf die "Substantialien" etwas später fest, weder "animal" noch "rationalitas" oder "mortalitas" seien als solche Mensch⁴⁹⁹. Warum er die "mortalitas" als "Substantiale" anführt, ist wohl nicht ohne weiteres ersichtlich. Wenn "animal" als "Sinnenwesen" zu verstehen ist, ist die "mortalitas" ja kein spezielles Proprium der "humanitas". Außerdem zählt Clarenbaldus als "substantialia" an anderer Stelle "genus", "species" und "diffinitio" auf⁵⁰⁰. Es ist daher anzunehmen, daß er bei der Aufzählung von "animal", "rationalitas", "mortalitas" nur an Gattung und spezifische Differenz denkt, wobei er wohl zunächst "animal" als Gattung und "rationalitas" als spezifische Differenz im Auge hat, dann aber wohl die Möglichkeit einbezieht, den Begriff "animal rationale" als Oberbegriff für Engel und Menschen und entsprechend die "mortalitas" als spezifische Differenz für den Menschen zu verstehen⁵⁰¹.

d) Materie, Form und "spiritus"

Wir haben dargelegt, daß der Verfasser des Commentums im Anschluß an Boethius die Materie im Sinne der *materia prima* und die jeweilige Form gleichsam als die beiden Prinzipien ansetzt, aus denen die körperlichen Dinge zusammengesetzt sind. Allerdings wird sich noch zeigen, daß dies nicht ganz im Sinne des Verfassers ist, bzw. nicht seinem Begriff von Prinzip entspricht, wenn wir von der Form, soweit sie nicht mit der göttlichen Form identisch ist, als einem Prinzip sprechen. Die bisherigen Ausführungen dürften jedoch bereits deutlich gemacht haben, daß es nicht völlig illegitim ist, von der Form, die als das der Materie sozusagen Gegenüberstehe mit der Materie zusammen die körperlichen Dinge konstituiert, als einem Prinzip zu sprechen. Daß dabei mit der Form - soweit man sie als Prinzip gleichsam von dem jeweiligen Ding getrennt zu denken versucht - zumindest in erster Linie die spezifische Form, also z. B. die "*humanitas*" im Unterschied zur "*animalitas*", gemeint ist, dürfte ebenfalls deutlich geworden sein.

Neben Form und Materie scheint der Verfasser nun an anderer Stelle noch ein drittes Prinzip zu stellen. Im Rahmen einer dem Genesiskommentar Thierrys von Chartres angelehnten mathematischen Trinitätsspekulation, die er mitten in der Kommentierung des 2. Kapitels von "*De Trinitate*" darlegt, wo von der Trinität nicht unmittelbar die Rede ist, läßt er der trinitarischen Struktur des göttlichen Seins eine trinitarische Struktur der geschöpflichen Dinge entsprechen⁵⁰². Da die Ableitung wenig systematisch ist, können wir an dieser Stelle im Hinblick auf die geschaffene Dreiheit der ausführlicheren Darlegung der gesamten Spekulation vorgreifen.

Nachdem der Verfasser zunächst die Materie als "Veränderlichkeit" und "Fähigkeit, verschiedene Zustände anzunehmen", sowie die Form als "Unversehrtheit des Seins" (*integritas essendi*) aus den beiden ersten göttlichen Personen ableitet, leitet

er aus der dritten göttlichen Person, dem hl. Geist als "Liebe" und "Verbindung" der beiden ersten göttlichen Personen, den "spiritus", dem die "substantiale Bewegung" eigne, ab⁵⁰³. Erläuternd stellt er dazu fest:

"Alles aber, was ist, wird bewegt, d. h. es strebt natürlicherweise zu dem, was es liebt. Aber alles, was ist, strebt zum Sein, solange es ihm gehört: deshalb strebt es zur Einheit. Alles nämlich, was ist, liebt die Einheit. Zu ihr strebt es nämlich natürlicherweise. Da also alles aus einer gewissen Liebe bewegt wird, d. h. zum Sein und deshalb zur Einheit strebt - anders könnte es nämlich nicht zum Sein streben -, deshalb wird mit Recht gesagt, daß die Einheit den spiritus schafft aus dem, welches eine gewisse Liebe und Verbindung ist. Dem spiritus nämlich, der, wie gesagt, aus einer gewissen Liebe bewegt wird, d. h. der natürlicherweise zum Sein strebt, ist die substantiale Bewegung eigen."⁵⁰⁴

Unsere Verlegenheit gegenüber dieser Stelle haben wir bereits dadurch ausgedrückt, daß wir den Begriff "spiritus" nicht übersetzt haben. Man wird nicht umhin kommen, ihn mit "Geist" zu übersetzen, wobei wohl schwer zu entscheiden ist, was damit näher gemeint ist. Es wird das neuplatonische⁵⁰⁵ Thema der Liebe zum Sein angeschlagen, die, da das Sein an die Einheit der Teile gebunden ist, zugleich Liebe zur Einheit ist.

Dieses Thema, bei dem es in besonderer Weise um die Erhaltung des Seins geht, war sicherlich geeignet, im Rahmen einer trinitarischen Deutung der Struktur des geschöpflichen Seins verwertet zu werden. Man kann sich vorstellen, daß Thierry bei der Abfassung des Genesiskommentares bezüglich der Bestimmung des dritten Momentes in der trinitarischen Struktur des Geschöpflichen diesen Sachverhalt ins Auge gefaßt hat, zumal Augustin, auf dessen Trinitätsspekulation diejenige des Genesiskommentares fußt, die Erhaltung im Sein als drittes trinitarisches Moment berücksichtigt⁵⁰⁶. Angesichts der streng rationalen Methode des Genesiskommentares ist es allerdings nicht vorstellbar, daß Thierry dieses Motiv der Liebe zum Sein verwendet hätte oder verwendet hat, ohne den Versuch zu machen, diesem Motiv eine rationale Deutung zu geben, die

eine Gründung des dritten trinitarischen Momentes in den beiden ersten trinitarischen Momenten einschloß. Wie die Deutung der Liebe zum Sein bei Thierry ausgesehen hätte oder ausgesehen hat, ergibt sich aus der von uns rekonstruierten Deutung der trinitarischen Struktur des Geschöpflichen als numerus, proportio und proportionalitas.

Der Verfasser des Commentums verzichtet darauf, eine rational faßbare Beziehung des dritten Momentes zu den beiden ersten Momenten bzw. Prinzipien herzustellen, und begnügt sich damit, den Sachverhalt in seiner poetischen Umschreibung stehen zu lassen. Die Frage, ob der "spiritus", dem die "substantiale Bewegung" in der Gestalt der Liebe zum Sein zukommt, aus den beiden Prinzipien Materie und Form hervorgeht und sie so von innen her aus ihrem eigenen Wesen verbindet oder ein neues Prinzip ist, das die beiden anderen gleichsam äußerlich verbindet, wird nicht gestellt.

Der Verfasser von "De septem septenis", der diese Trinitätsspekulation im Zusammenhang mit der Lehre "seines Lehrers" anführt⁵⁰⁷, scheint den "spiritus creatus" im letzteren Sinne zu verstehen⁵⁰⁸. Da aber nicht ersichtlich ist, inwieweit seine Darstellung bereits eigene Deutung ist, und er außerdem diese Prinzipienlehre zusammen mit einer anderen darstellt, ohne die beiden genauer gegeneinander abzugrenzen⁵⁰⁹, darf man aus seiner Darstellung keine Rückschlüsse auf die Auffassung des Verfassers des Commentums ziehen.

Eine derartige Deutung des dritten Momentes der trinitarischen Struktur würde auch im Widerspruch stehen zu der Deutung der göttlichen Trinität im Commentum. Der Verfasser versucht diesbezüglich, das dritte Moment - im Hinblick auf das Trinitätsdogma, wonach der hl. Geist aus den beiden anderen Personen hervorgeht - als in der Natur der beiden anderen Momente gründend zu bestimmen, wie wir bei der ausführlicheren Behandlung der mathematischen Trinitätsspekulation des Commentums zeigen werden. Wenn er einen ähnlichen Versuch bei der Bestimmung des dritten Momentes in der geschöpflichen Trinität

nicht unternimmt, so kann dies verschiedene Gründe haben.

Ein Grund für diese mangelhafte Bestimmung könnte der sein, daß der Verfasser in allzu oberflächlicher Weise auf irgendwelche Quellen zurückgreift. So weist seine Deutung der geschöpflichen Trinität als Materie, Form und "spiritus", der wohl Materie und Form miteinander verbinden soll, auf jene Ausführungen im Genesiskommentar zurück, wo Thierry zunächst den hl. Geist als denjenigen, der der Materie die Form gibt, beschreibt⁵¹⁰ und dann im Rahmen eines Zitates aus Asklepius auf einen geschaffenen Geist hindeutet⁵¹¹. So läßt sich die Darstellung des Commentums - abgesehen von dem Motiv der Liebe zum Sein - als ein Zurückgreifen auf Ausführungen des Genesiskommentares, in denen Thierry in nur vorläufiger Weise dieses Thema behandelt, verstehen.

Den mangelnden Versuch, die einzelnen Momente in der trinitarischen Struktur des Geschöpflichen in Beziehung zu setzen, kann man aber auch als eine Konsequenz der Form- und Materielehre des Commentums verstehen. Von der Materie her gesehen, d. h. aus ihrer begrifflichen Bestimmung als Fähigkeit, die Form zu empfangen, und als dasjenige, das der Form bedarf, um zu existieren, scheint es zunächst möglich zu sein, die Liebe zum Sein und zur Einheit in dem Wesen von Form und Materie zu begründen. Da die Materie aber nicht als notwendiges Korrelat der Form gesehen wird - im göttlichen Sein entspricht der Form nichts Bestimmungsfähiges -, muß der Versuch von der Form her gesehen scheitern. Man kann entsprechend das Fehlen eines Versuches, das dritte trinitarische Moment in den beiden ersten zu begründen, auch von der tatsächlichen Auffassung der Materie - im Unterschied zu ihrer begrifflichen Bestimmung - her erklären. Es zeigte sich, daß die Materie noch immer bzw. vom Genesiskommentar her gesehen wieder als Prinzip für den negativ gesehenen Tatbestand, daß die körperlichen Dinge kein rein aktuelles Sein besitzen, gedeutet wird. Mit einer derartigen Auffassung verbindet sich naturgemäß die mythische Vorstellung, daß die Materie etwas ist, das sich an sich dem

Sein widersetzt und gezwungen oder überredet werden muß,
das Sein anzunehmen⁵¹².

Darin, daß der Verfasser des Commentums - bestrebt, der göttlichen Trinität eine trinitarische Struktur des Geschöpflichen entsprechen zu lassen - das dritte Moment in der trinitarischen Struktur des Geschöpflichen nicht in der Natur der beiden anderen Momente zu begründen vermag, tritt in doppelter Hinsicht die Schwäche seines Systems in sehr deutlicher Weise zutage. Erstens entspricht die trinitarische Deutung der geschöpflichen Dinge zu wenig dem Verständnis der göttlichen Trinität als eines Hervorganges des dritten Momentes aus den beiden anderen. Da die trinitarische Struktur des Geschöpflichen noch irgendwie ein Abbild der göttlichen Trinität sein soll⁵¹³, bedeutet diese allzu ungenügende Entsprechung eine Schwäche im System. Zweitens führt der Verfasser in der Gestalt des "spiritus" notgedrungen im Rahmen seiner Trinitätsspekulation ein Prinzip ein, für das er außerhalb dieses Rahmens keine Verwendung hat. So müßte auch von hierher gesehen an Stelle des verselbständigten "spiritus" das in der Natur von Materie und Form selbst gründende Compositum aus beiden stehen.

3. G o t t a l s " f o r m a e s s e n d i "

a) Die Teilhabe des Geschöpflichen an Gott als Emanation der Formen aus der göttlichen Form

Wir haben bereits festgestellt, daß der Verfasser des Commentums den Ausführungen über die Materie als potentielles und die Form als aktuelles Sein eine kurze Darstellung der Herkunft des geschöpflichen Seins aus dem göttlichen Sein voran-
gehen läßt, die jedoch erst durch die Ausführungen über Form und Materie voll verständlich wird.

Im Hinblick auf die Feststellung des Boethius, die göttliche Form sei das Sein selbst (esse ipsum) und aus ihr sei das

Sein, stellt der Verfasser zunächst bezüglich des ersten Teiles der Aussage fest:

"Subtil ist dieser Satz, aber in folgendem Sinne einsehbar. 'Ist', substantivisch genommen, ist - damit ich es ausdrücklich sage - der eigentümliche Name für die Seinsheit (entia) selbst des unsagbaren Gottes. Deshalb sagte der Herr selbst, als er Moses zum Ägypterkönig sandte und Moses ihn fragte, was der Name dessen, von dem er gesandt werde, sei: 'Sag ihm: Derjenige, der ist, schickt mich zu dir.' Wenn es also heißt 'Gott ist', darf dies niemand so verstehen, daß Gott am Sein partizipiert, sondern man muß es so verstehen, daß er die Seinsheit (entia) selbst ist, aus der alles das Sein hat."⁵¹⁴

Die Rede vom unsagbaren Gott darf nicht etwa im Sinne einer negativen Theologie verstanden werden, so daß Gott selbst nicht eigentlich Sein wäre, die "Seinsheit" (entia) Gottes bereits etwas vom innersten Kern Gottes Verschiedenes wäre. Das Werk enthält sonst keinerlei Spuren einer derartigen negativen Theologie⁵¹⁵. Darum muß man die paradoxe Gegenüberstellung von "nomen proprium" und "ineffabilis Deus" so verstehen, daß Gott das "ist" im "substantivischen" Sinne als einziger gebührender Name zukommt im Gegensatz zu anderen besonderen Namen, die Einschränkungen bedeuten, Gott zu einem Ding unter anderen Dingen bzw. ihn zu einem speziellen Gott im heidnischen Sinne machen würden. Was den Ausdruck "substantivisch" betrifft, so darf man wohl annehmen, daß er dasselbe bedeutet wie "substantiell"⁵¹⁶. Was damit näher gemeint ist, wird durch die Gegenüberstellung zur Teilhabe am Sein bzw. am Seienden⁵¹⁷ angedeutet.

Daß dasjenige, was am Sein teilhat, das Geschöpfliche ist, wird gleich darauf ausdrücklich festgestellt. Es fragt sich, ob mit der Teilhabe des Geschöpflichen am Sein die Teilhabe an seinem eigenen Sein, die Teilhabe am göttlichen Sein oder beides gemeint ist. Da der Verfasser später feststellt, die Form als "entias" habe an der "entia" teil, mit der "entia" aber eindeutig Gott gemeint ist⁵¹⁸, darf man annehmen, daß er auch bei der Gegenüberstellung des "substantivischen" "ist" zur Teilhabe am Sein bei der Teilhabe am Sein bereits die Teilhabe am göttlichen Sein vor Augen hat. Dies läßt sich ja

auch schon daraus entnehmen, daß er mit der Feststellung, Gott habe nicht am Sein teil, sofort den Gedanken verbindet, alles habe aus Gott als der "Seinsheit" (entia) selbst das Sein.

Wie nun der Gedanke der Teilhabe des geschöpflichen Seins am göttlichen Sein zu verstehen ist, ergibt sich wohl aus den erst folgenden Feststellungen über die Form und die Materie als Akt und Potenz. Die körperlichen Dinge haben kein rein aktuelles Sein, ihr Sein ist mit Potentialität verbunden (es ist wohl klar, daß damit in erster Linie das substantiale Entstehen und Vergehen gemeint ist). Das Sein aber, das mit Potentialität behaftet ist, setzt ein reines Sein, das nur Aktualität darstellt, voraus, an dem es partizipiert.

Die Teilhabe bedeutet einmal, daß das mit Potentialität behaftete Sein aus dem rein aktuellen Sein stammt. Dieser Aspekt der Teilhabe der körperlichen Dinge als geschöpfliches Sein am göttlichen Sein wird bereits in den vorgenannten Ausführungen deutlich hervorgehoben.

Traditionsgemäß hat der Begriff der Teilhabe aber noch einen anderen Sinn, nämlich den, daß das Hervorgegangene keine eigenständige Existenz besitzt, nicht losgelöst ist von dem, aus dem es hervorgegangen ist. Daß auch dieser Gesichtspunkt der Teilhabe in den vorgeführten Darlegungen schon mitgemeint ist, ergibt sich wohl aus dem Sinn des "substantivischen" "ist" in Gott. Was soll das "ist" Gottes im "substantivischen" Sinne - im Gegensatz zu allem anderen Sein - anders bedeuten, als daß Gott, weil sein Sein kein mit Potentialität behaftetes und kein empfangenes Sein ist, allein wirkliche Substanz ist? Diese Vorstellung schließt wohl an sich schon die Vorstellung der Uneigenständigkeit des Geschöpflichen ein.

Der Verfasser bringt dann auch diesen Aspekt der Teilhabe sofort deutlicher zum Ausdruck:

"Wie nämlich die Wärme die warmmachende Form (forma calendi), die Weißheit die weißmachende Form (forma albendi) ist, so ist Gott die seinsgebende Form (forma essendi). Und wie die Weiß-

heit im Weißen ist, so ist die seinsgebende Form in allem, was ist. Aber Gott ist die seinsgebende Form. Gott ist deshalb überall ganz und in allem wesentlich. Daher kommt es, daß, wenn das Sein von der Kreatur ausgesagt wird, dies die Teilhabe am Sein aussagt, wenn es aber von Gott ausgesagt wird, dies die Seinsheit (entia) selbst bezeichnet. Gott ist nämlich die Seinsheit selbst; denn er ist die seinsgebende Form. Und aus welcher (Form) das Sein ist (Boethiustext), weil nämlich alles das Sein von Gott hat, Gott aber von niemanden."519

Die verbale Übereinstimmung dieser Ausführungen mit jenen im Genesiskommentar Thierrys, wo das Sein der geschöpflichen Dinge aus dem göttlichen Sein abgeleitet wird⁵²⁰, ist so stark, daß man wohl keinen nennenswerten gedanklichen Unterschied feststellen würde, wenn man sie losgelöst aus ihrem Kontext betrachten würde. Man müßte die Darstellung des Commentums sozusagen als ein kurzes Resümee der Ausführungen des Genesiskommentares betrachten. Hier wie dort ist von Gott als "forma essendi" die Rede, aus der die Dinge ihr Sein haben. Hier wie dort wird hervorgehoben, daß Gott als "forma essendi" überall ganz und wesentlich ist. Hier wie dort wird von der Teilhabe am göttlichen Sein gesprochen. Die im Genesiskommentar mit dem Gedanken der Teilhabe verbundene Vorstellung, Gott sei die einzige Substanz, hat im Commentum ihre offensichtliche Entsprechung in der vorausgeschickten Feststellung, von Gott allein werde das "ist" im "substativischen" Sinne ausgesagt.

Der Unterschied scheint lediglich darin zu bestehen, daß im Commentum in diesen Ausführungen nicht explizit dargelegt wird, daß das Hervorgehen des geschöpflichen Seins aus Gott kein sich Verlieren Gottes in die Geschöpfe bedeutet - dies betont der Verfasser erst in späterem Zusammenhang - und daß im Commentum nur vom Sein, im Genesiskommentar dagegen vom Sein als Eines-Sein die Rede ist. Letzteres erklärt sich daher, daß die Ausführungen des Commentums im Gegensatz zu denen des Genesiskommentares nicht in unmittelbarem Zusammenhang mit der Trinitätsspekulation stehen.

Der grundsätzliche Unterschied zwischen diesen Ausführungen des Commentums und den entsprechenden des Genesiskommentares tritt zutage, wenn man sich die andersartige Bedeutung des "esse" in beiden Werken vergegenwärtigt. Im Genesiskommentar wird mit dem "esse" zunächst nur das bloße Sein aus Gott abgeleitet; erst in einem weiteren Denkschritt wird dann auch mit der Form als "aequalitas existentiae" das Sosein aus Gott abgeleitet. Im Commentum ist dagegen, wie die unmittelbar anschließenden Ausführungen über Form und Materie zeigen, mit dem "esse" die Form, die sowohl das Sosein wie auch das Dasein vermittelt, gemeint. Die emanatistische Ableitung des Geschöpflichen aus Gott bedeutet im Commentum demnach nur eine gemäß der Form, während im Genesiskommentar infolge der andersartigen Materieauffassung die emanatistische Ableitung des Geschöpflichen aus Gott eine vollständige ist.

Da der Verfasser des Commentums die Materie nicht dem absoluten Nichts gleichsetzt, muß er als Christ diese Materie, wenn er sie nicht durch eine Emanation aus Gott erzeugt wissen will, als durch eine andere Art der schöpferischen Aktivität Gottes entstanden verstehen. Daß dies tatsächlich seine Auffassung ist, läßt sich aus weiteren Darlegungen belegen. Allerdings hütet er sich, diesen Tatbestand der unterschiedlichen Ableitung in aller Deutlichkeit zu betonen, vielmehr sucht er ihn geschickt zu vertuschen. Die mangelnde Deutlichkeit erklärt sich wohl daraus, daß diese Vorstellung der unterschiedlichen Verursachung des Geschöpflichen im Widerspruch steht zu der Betonung der absoluten Einfachheit Gottes⁵²¹.

b) Die Schöpfung der Materie

Wir haben soeben die dargelegten Ausführungen des Commentums im Sinne einer Emanation des geschöpflichen Seins aus dem göttlichen Sein gedeutet und im Hinblick auf die Gleichsetzung von Sein und Form in den unmittelbar nachfolgenden Ausführungen diese Emanation als eine Emanation nur der Form nach erklärt. Da nun aber die Materie immerhin noch als poten-

tielles Sein gedeutet wird, könnte diese Deutung als vor-
eilig erscheinen; d. h. man könnte sich fragen, ob bei der
Ableitung des Seins aus Gott der Begriff Sein nicht das po-
tentielle Sein der Materie einschließt. Unsere vorgetragene
Deutung der Emanation scheint noch eines besonderen Beweises
zu bedürfen. Es sei nun zunächst daran erinnert, daß der Ver-
fasser in seinen Darlegungen über Materie und Form als poten-
tielles und aktuelles Sein darauf hinweist, daß die Form, die
"actus" und das "Sein selbst" (esse ipsum) ist, die "Seinsheit"
(entitas) ist, die an der "entia ipsa" und "forma essendi"
(= Gott) teilhat und durch diese ihr Sein hat⁵²². Der Verfas-
ser will hier offensichtlich, nachdem er zuvor auf den rein
potentiellen Charakter der Materie hingewiesen hat, die
vorangehenden Ausführungen über die Herkunft des geschöpflichen
Seins aus dem göttlichen Sein präzisieren. Dementsprechend
spricht er an anderer Stelle bezüglich der Entstehung der
Formen auch ausdrücklich von einem "emanare" bzw. "defluere"⁵²³.
Allerdings spricht er bei der Gegenüberstellung der göttlichen
und der geschöpflichen Trinität auch bezüglich der Materie
von einem "Herabsteigen" (descendere) aus der göttlichen Ein-
heit⁵²⁴. Den Begriff "descendere" verwendet er aber nicht im
gleichen Sinne wie die Begriffe "emanare" und "defluere".
Während diese offensichtlich nicht in einem rein metaphorischen
Sinne gemeint sind, soll der Begriff "descendere" nur die Unter-
geordnetheit und Abhängigkeit bezeichnen⁵²⁵.

Wie dies gemeint ist, läßt sich aus Ausführungen entnehmen, in
denen der Verfasser - im Anschluß an seine Darlegungen - über
Materie und Form als Potentialität und Aktualität - auf die
Stellung der Materie bei Plato eingeht. Er stellt zunächst fest:

"Es gibt also gemäß Plato zwei Prinzipien der Dinge: den Aktus
(nämlich den Aktus ohne Potentialität, d. h. Gott oder die
Notwendigkeit) und - gleichsam gegenüber gesetzt - die Ma-
terie, d. h. die Potentialität; zwischen diesen beiden als
Extremen befinden sich die Formen der Dinge und die aktuell
existierenden Einzeldinge (actualia). Die Formen der Dinge
steigen nämlich von Gott gleichsam als erstem Prinzip herab.
Unter den Formen aber stehen die aktuell existierenden Einzel-
dinge. Unter diesen aber steht die Potentialität, d. h. die
Materie."⁵²⁶

In diesen Ausführungen geht es wohl in erster Linie um eine Rangordnung⁵²⁷. Es fragt sich allerdings, ob in dem "Herabsteigen" der Formen und dem "Gesetztsein" der Materie nicht auch die Entstehung angedeutet werden soll, so daß an dieser Stelle der Begriff "descendere" dieselbe Bedeutung haben würde wie der Begriff "emanare", während die Materie nur "gesetzt" ist. Wie dem auch sei, bemerkenswert ist jedenfalls, daß die Materie als zweites Prinzip neben Gott erscheint, die Form dagegen nicht als Prinzip bezeichnet wird. Wie könnte man dies anders erklären als so, daß die Form wegen ihres Hervorganges aus Gott kein neues Prinzip bildet, die Materie dagegen ein neues Prinzip darstellt, weil sie nicht aus Gott hervorgegangen ist? Man könnte einwenden, daß der Verfasser hier die Auffassung Platos anführt, bzw. das, was er dafür hält. Daß er aber nicht einfach nur Plato referieren möchte, sondern seine eigene Meinung auf die Autorität Platos stützt, zeigt sich schon darin, daß er mit dem Referieren der Auffassung Platos bezüglich der zwei Prinzipien sofort weitere Ausführungen verbindet, die er wohl nicht als direkte platonische Lehrmeinung ausgibt.

Wenig später distanziert der Verfasser sich dann zwar bis zu einem gewissen Grad von der Prinzipienlehre Platos, aber nur insofern, als er Plato deswegen tadelt, daß er die Materie nicht als von Gott geschaffen betrachtete; die Ansetzung der Materie als Prinzip tadelt er nicht⁵²⁸. Er stellt fest:

"Es möge dennoch niemand glauben, Plato habe gewollt, daß die Materie gleichewig wie Gott ist, wenn er auch Gott und die Materie als Prinzipien der Dinge angesetzt hat. Im Gegenteil wollte er, daß die Materie von Gott herabsteigt. Er folgt nämlich überall seinem Lehrer Pythagoras, der die Einheit und die Zweiheit als die beiden Prinzipien der Dinge ansetzte, wobei der die Einheit Gott nannte und mit der Zweiheit die Materie bezeichnete. Da aber die Zweiheit von der Einheit herabsteigt, steht fest, daß er wollte, daß die Materie von Gott herabsteigt. Nur darin wich er von der Wahrheit ab, daß er weder die Form noch die Materie für geschaffen hielt. Diese Gewohnheit hatte nämlich der Philosoph, daß er die Kreatur nur als das aus Form und Materie Bestehende charakterisierte."⁵²⁹

Die Ausführungen sind wohl nicht ohne weiteres verständlich. Mit der Feststellung, daß nach Plato die Materie nur von Gott "herabsteigt" (descendit), aber nicht von Gott geschaffen ist, könnte zweierlei gemeint sein: 1. die Materie ist nach Plato nicht von Gott geschaffen, sondern aus Gott emaniert, 2. die Materie ist nach Plato zwar nicht von Gott geschaffen, aber ist von Gott bezüglich der Form, ohne die sie nicht existiert, abhängig.

Im Hinblick auf die Gegenüberstellung von Gott und Materie als Einheit und Zweiheit sind beide Deutungen möglich. Für die erste Deutung spricht zunächst jedoch mehr, daß der Verfasser glaubt, die Materie sei nach Plato nicht gleichewig wie Gott. Dies deutet wohl mehr darauf hin, daß er glaubt, die Materie sei nach Plato aus Gott hervorgegangen. Gegen diese Deutung spricht jedoch schon, daß der Verfasser nachher bei der Ableitung der geschöpflichen Trinität aus der göttlichen Trinität von einem "descendere" der Materie von der göttlichen Einheit spricht. Dieser Sprachgebrauch wäre unverständlich, wenn er zuvor bezüglich der Meinung Platos den Begriff "descendere" (im Sinne von "emanieren") im Gegensatz zu dem Begriff "creari" aufgefaßt hätte. Außerdem tadelt der Verfasser ja gar nicht, daß Plato die Materie als von Gott "herabsteigend" auffaßt, sondern daß er sie nicht - zusätzlich noch - als geschaffen begreift. Demnach kann der Begriff "descendere" nur so gemeint sein: die Materie ist etwas Gott Untergeordnetes, für sich allein kann sie nicht existieren, notwendigerweise unterliegt sie der göttlichen Einwirkung.

Dieser Deutung entspricht auch die Darstellung des Chalcidius, die der des Commentums höchstwahrscheinlich als Quelle zugrunde liegt. Chalcidius berichtet in seinem Timaioskommentar, dessen Benützung in der ganzen Materielehre des Commentums erkennbar ist, wie gemäß der Auffassung des Pythagoras, mit der die platonische Auffassung übereinstimme, Gott die "singularitas" und die Materie die "duitas" sei, die "duitas" als unbestimmte nicht erzeugt, als durch die Form begrenzte aber von Gott erzeugt sei⁵³⁰. Allerdings unterscheidet die Darstellung

des Chalcidius sich dann von der des Commentums, indem Chalcidius hinzufügt, die Materie sei gemäß ihrer primären Seinsweise gleichewig wie Gott.

c) Die Materie als Ursache für die Verschiedenheit der Formen

Wir haben zu zeigen versucht, wie der Verfasser des Commentums die Formen als aus Gott emaniert, die Materie dagegen nur als von Gott geschaffen auffaßt. Allerdings hütet er sich vor einer derart klaren begrifflichen Unterscheidung zwischen "emanare" und "creari"; er verschleiern den Tatbestand nicht nur dadurch, daß er auch bei der Materie von einem "descendere" spricht, sondern auch dadurch, daß er bei der Form ebenfalls von einem "creari" spricht⁵³¹. Daß er in Wirklichkeit die Materie als durch eine besondere schöpferische Aktivität Gottes verursacht betrachtet, zeigte die Tatsache, daß er die Materie, nicht aber die Form als besonderes Prinzip neben Gott hinstellt. Weitere Ausführungen, in denen er die Unterschiedenheit zwischen der göttlichen Form und den Formen der körperlichen Dinge behandelt, stützen diese Deutung.

Während der Verfasser in seinen Darlegungen über Materie und Form als Potentialität und Aktualität auf die Unterschiedenheit zwischen der göttlichen Form und den übrigen Formen eingeht im Hinblick darauf, daß die körperlichen Dinge wegen ihrer Zusammengesetztheit aus Form und Materie kein rein aktuelles Sein darstellen, sondern der Veränderlichkeit unterliegen, geht es ihm hier um die Verschiedenheit zwischen den substantialen Formen, zwischen der "humanitas" und der "arboresitas", und um die damit zusammenhängende Verschiedenheit zwischen diesen Formen und der göttlichen Form.

Im Anschluß an die zuletzt behandelten Ausführungen macht der Verfasser zunächst einen Exkurs über die Trinität, der offensichtlich zeigen soll, wie die ganze Trinität an der Schöpfung beteiligt ist⁵³². Nach seiner Gegenüberstellung der trini-

tarischen Struktur des Geschöpflichen, auf die wir bereits eingegangen sind, und der göttlichen Trinität stellt er zunächst bezüglich der Materie, die er zuvor als "mutabilitas" und infolgedessen als "alteritas" der ersten göttlichen Person als "unitas" entsprechen läßt, fest, daß in der Materie an sich keinerlei Vielheit herrsche, die Materie an sich einfach sei; dasselbe hebt er bezüglich der Form hervor⁵³³. Erklärend fährt er fort:

"Setzen wir nämlich hypothetisch an, daß die Materie nicht ist, was dennoch nicht geschehen kann: zu einer Form - um die Wahrheit zu bekennen - würden die Formen aller Dinge zurückfallen. Und es würde nur die eine und einfache Form geben, nämlich die göttliche, welche allein wahrhaft Form ist. Es gibt also in der Materie, soweit sie in sich ist, keine Vielheit, noch in der Form, soweit sie in sich ist. Die Vielheit geht aus der Verbindung beider, der Form und der Materie, hervor. Deshalb sind beide Ursprung der Vielheit. Die Materie ist die Ursache der Vielheit, ohne die die Vielheit nicht sein kann. Die Form ist auch Ursache der Vielheit, aber jene Ursache, durch die die Vielheit ist."⁵³⁴

Hier kommt bereits sehr klar zum Ausdruck, daß der Verfasser die Materie als ein besonderes negatives Prinzip Gott gegenüberstellt: Die Formen, die aus der einfachen göttlichen Form hervorgegangen sind, fallen wegen dieses Hervorganges aus der einfachen göttlichen Form letztlich mit dieser zusammen. Der einfachen göttlichen Form steht die Materie als etwas an sich ebenfalls Einfaches gegenüber. Wenn von dieser Materie nicht gesagt wird, sie würde mit der göttlichen Einheit zusammenfallen, wenn man die Formen wegnehmen könnte, so ist dies wohl kein Zufall. Durch das Zusammentreten der Materie und der aus der göttlichen Form hervorgehenden Formen soll nun die Vielheit entstehen. Mit dieser Vielheit, für die die Form als aktive Ursache (causa per quam) und die Materie als zwar passive, aber nichtsdestoweniger notwendige Ursache (causa sine qua non) anzusehen sind, ist die Verschiedenheit der Formen in der Materie gemeint, wie aus den folgenden Ausführungen hervorgeht. Der Verfasser weist zunächst darauf hin, daß allen Dingen zwar nicht dieselbe, aber die gleiche Materie zugrunde liegt, die Verschiedenheit aus den Formen in

der Materie, die die Naturen der Dinge bilden, herrührt⁵³⁵.
Hebt er hier gemäß seiner vorangehenden Unterscheidung zwischen der "causa, per quam" und der "causa sine qua non" hervor, daß die Verschiedenheit primär durch die Form bedingt ist, so betont er in folgenden noch einmal den Charakter der Materie als "causa sine qua non", indem er nochmals erklärt, die Formen an sich seien alle mit der einfachen göttlichen Form identisch⁵³⁶.

Diese Darlegungen über das Verhältnis der Formen zur göttlichen Form könnten so verstanden werden, als ob die göttliche Form selbst in unmittelbaren Kontakt zur Materie treten würde. Der Verfasser ist sich dessen bewußt und versucht, seine mißverständlichen Aussagen ins richtige Licht zu rücken: Er verwahrt sich gegen den Schluß, die göttliche Form sei, weil sie die Form aller Dinge, d. h. die Vollkommenheit und Unversehrtheit aller Dinge sei, deshalb "humanitas". Diese Form "humanitas" verdanke es nämlich der Materie, daß sie "humanitas" sei; daß sie aber Form sei, habe sie nicht von der Materie her, sondern daher, daß sie Unversehrtheit, Vollkommenheit und Gleichheit des Seins sei. Wenn also die göttliche Form auch alle Formen sei, deshalb, weil sie die Vollkommenheit und Unversehrtheit aller Dinge sei, so dürfe man deshalb doch nicht schließen, daß die göttliche Form "humanitas" sei. Die göttliche Form könne nämlich nicht in die Materie eingehen, die "humanitas" habe es aber von der Materie her, daß sie "humanitas" sei⁵³⁷.

Der Sinn ist wohl unschwer zu erraten: Die substantialen Formen der körperlichen Dinge stellen jeweils besondere Einschränkungen der einen einfachen göttlichen Form dar; die Materie ist Ursache dieser Einschränkung, insofern sie die göttliche Form nicht in Reinheit aufzunehmen vermag. Diese Auffassung, daß die Verschiedenheit der Formen unter sich und gegenüber der göttlichen Form durch die unvollständige Rezeption des göttlichen Seins durch die Materie bedingt ist, bringt der Verfasser im folgenden deutlich zum Ausdruck, indem er das Ver-

hältnis zwischen der göttlichen Form und den materiellen Formen durch den Vergleich mit dem einen Gesicht, das sich vielfältig in mehreren Spiegeln spiegelt, erläutert⁵³⁸.

Der Vergleich ist in einem wichtigen Punkte äußerst unbedeutend. Die verschiedenen Spiegel sollen die jeweilige Materie eines Dinges symbolisieren. Da der Verfasser aber zuvor darauf hinweist, allen Dingen liege die gleiche Materie zugrunde, die "possibilia" seien nur "diversa", nicht "differentia"⁵³⁹, müßten die Spiegelbilder auch alle unter sich gleich sein, könnten sich allenfalls nur vom Original unterscheiden. Zwar spricht der Verfasser in Entsprechung zu der bloßen "diversitas" der "possibilia" nur von "diversa", nicht von "differentia specula", aber die unmittelbar anschließenden Schlußbemerkungen lassen es vollends deutlich werden, daß er nicht nur die numerische Verschiedenheit der Formen durch diesen Vergleich erklären will. Er stellt fest:

"Aber auf Grund der ihnen zugrunde liegenden unterschiedenen Possibilia sagt man, daß diese Form eine ist, jene Form eine andere ist, wird diese Form 'Menschheit', jene Form 'Baumheit' genannt, wird diese für eines, nicht nur für eine, jene aber für ein anderes gehalten. Diese Formen expliziert durch die Unterschiedenheit der Vielheit die Veränderlichkeit der Möglichkeit, d. h. der Materie. Dieselben Formen faltet gewissermaßen ineins zusammen die göttliche Form und ruft sie auf unerklärliche Weise zur Einfachheit einer Form zurück."⁵⁴⁰

Die Gegenüberstellung von "eine (Form)" und "eines" sowie von "andere (Form)" und "anderes" kann wohl kaum anders verstanden werden, als daß mit "eine" und "andere" die Verschiedenheit zwischen den Formen gemeint ist, mit "eines" und "anderes" dagegen die substantiale Eigenständigkeit dieser Formen, die in Wirklichkeit nur Spiegelungen⁵⁴¹ der einen einfachen göttlichen Form sind.

Die zuletzt behandelten Ausführungen über das Verhältnis zwischen der göttlichen Form und den körperlichen Formen haben mit den früheren Ausführungen über Gott als "forma essendi" mit den

daran anschließenden Darlegungen über Form und Materie als Aktualität und Potentialität gemeinsam, daß es hier wie dort um den Hervorgang des Geschöpflichen in Gestalt der Formen aus dem göttlichen Sein geht - wobei hier wie dort die Nichtgetrenntheit angedeutet wird - und hier wie dort die Materie für die Defizienz der körperlichen Formen verantwortlich gemacht wird. Während in den früheren Ausführungen die aus der Zusammengesetztheit von Form und Materie bedingte Defizienz der körperlichen Dinge offensichtlich unter dem Aspekt behandelt wird, daß die körperlichen Dinge entstehen und vergehen sowie akzidentellen Veränderungen unterliegen, geht es hier um den anderen Aspekt⁵⁴², daß die jeweiligen Formen der Dinge verschieden voneinander sind, die eine nicht die andere ist und sich darin ihre Unvollständigkeit ausdrückt. Die jeweilige Unvollständigkeit erklärt sich für den Verfasser dadurch, daß die Materie das göttliche Sein nicht vollständig anzunehmen vermag, wobei er allerdings nicht zu erklären versucht, warum die gleiche Materie das göttliche Sein in jeweils unterschiedlicher Weise aufnimmt. Die Materie wird jedenfalls wiederum als Ursache der Defizienz hingestellt, während sie im Genesiskommentar Thierrys nur als Ausdruck der nichts weiter erklärbaren Defizienz erscheint. Der Verfasser des Commentums vergißt dabei offensichtlich, daß diese Materie selbst von Gott geschaffen sein soll.

In dieser Erklärung der Verschiedenheit zwischen den körperlichen Formen und innerhalb jeder Form⁵⁴³ glaubte er wohl mit Boethius, auf den er allerdings nicht direkt hinweist, übereinzustimmen; in "De Trinitate" hatte Boethius diese Erklärung zwar nicht ausdrücklich dargelegt, aber doch nahegelegt.

4. Die mathematische Trinitäts- spekulation

Unmittelbar nach seinen Ausführungen über Materie und Form als Potentialität und Aktualität mit den abschließenden Bemerkungen über den Irrtum Platos bezüglich der Ungeschaffenheit der Materie macht der Verfasser des Commentums einen Exkurs

über die Trinität, der den Sinn hat, zu zeigen, daß Gott als Trinität in der Schöpfung wirkt. Auf die trinitarische Struktur des Geschöpflichen, die der Verfasser hier der göttlichen Trinität gegenüberstellt, sind wir bereits eingegangen. Wir haben dabei bezüglich der trinitarischen Struktur des Geschöpflichen als Materie, Form und "spiritus" auf eine vordergründige Übereinstimmung mit dem Genesiskommentar hingewiesen. Es bleibt nun noch die Aufgabe, diese Trinitätsspekulation des Commentums im Hinblick auf ihren "mathematischen" Charakter und in ihrem diesbezüglichen Verhältnis zur Trinitätsspekulation des Genesiskommentares zu überprüfen.

a) Der Verzicht auf rationale Beweisbarkeit

Der erste Unterschied zwischen der mathematischen Trinitätsspekulation des Genesiskommentares und des Commentums zeigt sich darin, daß der Verfasser des Commentums seine Darstellung nicht mit dem stolzen Anspruch auf ein "rationabiliter ostendari" verbindet⁵⁴⁴. Es fragt sich, ob man diese Tatsache als eine rein zufällige betrachten soll oder ob man sie im Hinblick auf die zeitgenössischen Auseinandersetzungen um die rationale Erklärbarkeit der Trinität als bewußte Bescheidenheit verstehen soll.

Wir haben bereits bei der Darstellung der Trinitätsspekulation des Genesiskommentares auf die distanzierte Stellungnahme zu dieser Spekulation in dem Kommentar "In titulo" und vor allem in "De septem septenis" hingewiesen⁵⁴⁵. Auch Clarenbaldus von Arras, der die mathematische Trinitätsspekulation des Commentums in seinem Kommentar zu "De Trinitate" bis zu einem gewissen Grade übernimmt, sie dabei sozusagen als seine eigene darstellt, weist zu Beginn ausdrücklich darauf hin, die volle Erkenntnis der Trinität sei dem Menschen unmöglich⁵⁴⁶. Es drängt sich nun die Vermutung auf, daß auch der Verfasser des Commentums nicht zufällig jeden Hinweis auf die Beweisbarkeit der Trinität unterläßt. Seine Darstellung scheint damit eine Zwischenstellung zwischen der des Genesiskommentares und denen

in dem Kommentar des Clarenbaldus und in dem Kommentar "Intitulo" - in "De septem septenis" wird diese Spekulation nur noch angedeutet - einzunehmen.

b) Die Erzeugung der göttlichen Gleichheit

Der Verfasser beginnt seine mathematische Trinitätsspekulation nicht wie Thierry im Genesiskommentar, der zuerst einmal zeigt, wie die Zahl Gott als absolute Einheit voraussetzt. Nachdem er zuvor in seinen Ausführungen über Akt und Potenz darauf hingewiesen hatte, Gott sei wegen seiner Unveränderlichkeit Einheit⁵⁴⁷, geht er nun sofort dazu über, die Erzeugung der Gleichheit aus der Einheit zu zeigen. So stellt er zunächst fest:

"Nun wollen wir zur Dreiheit der Personen übergehen. Und zunächst wollen wir erklären, was Erzeugung ist. Erzeugung ist die Hervorbringung einer Person aus einer anderen Person gemäß derselben Natur, entweder einmal oder zweimal oder dreimal oder der Reihe nach, wie jemand, wenn er zwei oder drei Söhne gehabt hat, zwei-oder dreimal eine Person derselben Natur hervorgebracht hat. Die Einheit erzeugt also aus sich durch einmal die Gleichheit. Die Einheit nämlich einmal ist Einheit. Es erzeugt also die Einheit die Gleichheit der Einheit: so dennoch, daß die Einheit und die Gleichheit der Einheit ein und dasselbe sind. Die Einheit ist also darin, daß sie erzeugt, Vater; darin, daß sie erzeugt wird, ist sie Sohn. Deshalb sind Vater und Sohn ein und dasselbe. Und dennoch ist der Vater nicht Sohn, noch ist der Sohn Vater, weil die Einheit weder darin, daß sie erzeugt, erzeugt ist, noch darin, daß sie erzeugt wird, erzeugend ist."⁵⁴⁸

Hier zeigt sich bereits deutlich das niedrige Niveau der mathematischen Trinitätsspekulation des Commentums. Im Unterschied zu der Darstellung des Genesiskommentares wird die Erzeugung der zweiten trinitarischen Person in völlig ungereimter Weise mit der Erzeugung im menschlichen Bereich verglichen. Es ist kaum zu fassen, mit welcher Selbstverständlichkeit der Verfasser, nachdem er den Besitz von zwei Söhnen als zweimalige Hervorbringung einer Person derselben Natur charakterisiert hat, den Schluß auf die Erzeugung der zweiten trinitarischen Person als Multiplikation der Einheit mit sich selbst vollzieht. Man kann sich kaum vorstellen, daß Thierry von Chartres, der zu den berühmtesten Logikern seiner Zeit zählte, etwas derart Ungereimtes

geschrieben haben könnte⁵⁴⁹.

Auch die folgenden Darlegungen sind wiederum unklar. Der Verfasser stellt fest:

"Et quia sapientia Patris eiusdem Filius est, constat quoniam sapientia Dei unitatis aequalitas est, essendi videlicet integritas."⁵⁵⁰

Ist gemeint: "Und weil die Weisheit des Vaters dessen Sohn ist, steht fest, daß die Weisheit Gottes die Gleichheit der Einheit ist, nämlich die Unversehrtheit des Seins" oder: "Und daß die Weisheit des Vaters dessen Sohn ist, steht fest, weil die Weisheit Gottes die Gleichheit der Einheit ist, nämlich die Unversehrtheit des Seins"? Letztere Beweisführung wäre wohl sinnvoller, da im ersten Fall nicht philosophisch, sondern auf Grund der Offenbarungstheologie argumentiert würde. Der Verfasser fährt fort:

"Dies halte ich freilich für so wahr gesagt (erg.: daß die Weisheit Gottes die Gleichheit der Einheit, die Unversehrtheit des Seins ist), daß nichts Wahreres gesagt werden kann. Die Weisheit Gottes ist nämlich das Maß aller Dinge und bestimmt alles. In den Dingen ist nämlich nichts jenseits dessen, was die göttliche Weisheit umfaßt, nichts unterhalb, nicht mehr, nicht weniger."⁵⁵¹

Diese kurzen Ausführungen können nur im Hinblick auf die früheren Darlegungen über Gott als "forma essendi" verstanden werden. Der Verfasser hatte dort dargelegt, wie das Sein des Geschöpflichen in Gestalt der Form aus dem göttlichen Sein stammt, Gott damit - als Ursprung des geschöpflichen Seins - letztlich das Sein des Geschöpflichen ist. In seinen Ausführungen über Materie und Form als Potentialität und Aktualität hatte er dann darauf hingewiesen, daß Gott als Sein die Einheit ist⁵⁵². Dort hatte er auch im Rahmen eines kosmologischen Gottesbeweises bereits auf eine göttliche Weisheit hingewiesen⁵⁵³, ohne jedoch diese schon näher zu bestimmen. Von daher gesehen läßt sich die Definition der göttlichen Weisheit als "aequalitas essendi" und entsprechend als "aequalitas unitatis" verstehen; die Weisheit Gottes, gemäß der

Gott in den Dingen wirkt, ist durch das Sein Gottes, die Einheit, selbst bestimmt.

Es bleibt die Frage, wie hier bei der Darstellung der Hervorganges der zweiten göttlichen Person argumentiert wird. Wird im Hinblick auf die Offenbarungstheologie vorausgesetzt, daß die Weisheit des Vaters dessen Sohn ist, und entsprechend die göttliche Weisheit als "unitatis aequalitas" bzw. als "aequalitas essendi" bewiesen, oder wird an Hand einer philosophischen Bestimmung der götten Weisheit als "aequalitas essendi" bzw. "aequalitas unitatis" bewiesen, daß die Weisheit Gottes der Sohn Gottes ist?

Diese Frage ist nicht belanglos. Thierry von Chartres weist im Genesiskommentar zwar auch darauf hin, seine Trinitätsspekulation stehe im Einklang mit dem Glauben⁵⁵⁴, aber in seinem methodischen Vorgehen setzt er den Glauben an die Offenbarungstatsachen nicht als Ausgangspunkt an. Der Verfasser des Commentums weist dagegen schon zu Beginn seiner Ausführungen zum Thema "omne namque esse ex forma" in sehr betonter Weise darauf hin, daß philosophische Erkenntnis und hl. Schrift differieren können und er sich in diesem Falle an die hl. Schrift halte⁵⁵⁵. In seiner Stellungnahme zu Platons Auffassung der Ungeschaffenheit der Materie hatte er diese Einstellung zur philosophischen Erkenntnis dann zum ersten Mal konkret dokumentiert. Wie sehr er sich auch bei der Trinitätsspekulation von dieser Einstellung leiten läßt, schien sich bereits in dem Fehlen eines Hinweises auf rationale Beweisbarkeit zu zeigen. Die ersten Ausführungen scheinen den Verdacht zu verstärken.

Daß er in seiner Trinitätsspekulation mehr bestrebt ist, eine philosophische Definition der Trinität von der Offenbarung her zu rechtfertigen, als diese Definition selbst philosophisch zu begründen⁵⁵⁶, zeigen auch die folgenden Ausführungen über die "aequalitas essendi", in denen es dem Verfasser zunächst mehr darum geht, die Definition der zweiten göttlichen Person als "aequalitas essendi" und "aequalitas unitatis" an Hand von Bibeltexten zu erläutern. Er stellt fest, der Apostel

bezeichne den Sohn deshalb als "den Glanz und die Gestalt (figura) der Substanz des Vaters" (Heb. 1, 3), als Glanz, weil er gemäß dem Evangelium (Joh. 1, 9) die Weisheit sei, die alle zu ihr Kommenden erleuchte, oder deshalb, weil der Vater im Sohn sich widerspiegele nach den Worten des Evangeliums "Wer mich sieht, sieht auch den Vater" (Joh. 14, 9), als Gestalt wiederum, weil er die Gleichheit des Seins sei⁵⁵⁷.

Thierry führt im Genesiskommentar ebenfalls diese Stelle im Hebräerbrieff an, allerdings erst, nachdem er zuvor bereits auf die absolute Gleichheit als metaphysische Voraussetzung der Ungleichheit und der damit einhergehenden Gleichheit im Bereich des Geschöpflichen hingedeutet hatte. Während nun der Verfasser des Commentums nur die "figura" als "aequalitas essendi" bezeichnet, erklärt Thierry im Genesiskommentar, die "aequalitas existentiae" sei "figura" und "splendor", "figura" als Maß, gemäß dem die Einheit in den Dingen wirkt, "splendor", insofern durch sie alles voneinander unterschieden wird⁵⁵⁸. An dieser Stelle zeigt sich besonders klar der Niveauunterschied zwischen beiden Werken. Der Verfasser des Commentums deutet zwar auch den "splendor" in Bezug auf die Erkenntnis, aber er denkt nicht daran, die Erkenntnis der Dinge von der absoluten Gleichheit als Erkenntnisgrund her zu bestimmen und dem Bibeltext so durch eine der metaphysischen Deutung entsprechende erkenntnistheoretische Deutung einen zusammenhängenden Sinn zu geben.

Man kann allerdings fragen, ob der Verfasser überhaupt die "aequalitas essendi" qua "figura" als metaphysischen Grund der Dinge deutet. Nachdem er zuvor bereits auf die "aequalitas essendi" als aequalitas essendi der Dinge hingedeutet hatte, sollte man annehmen, daß er auch hier daran denkt. In den folgenden Ausführungen zieht er jedoch wohl mehr das Verhältnis der "aequalitas essendi" zur göttlichen Einheit in Betracht. Er erklärt die "figura", von der der Apostel spricht, als "aequalitas essendi" vom Bild des gemalten Menschen her: Wenn man die Gestalt des Menschen malt, muß man, damit das Bild den Menschen repräsentiert, alle Teile, Kopf, Nase, Augen usw., so wiedergeben, wie sie im Menschen sind⁵⁵⁹. Es

fragt sich, ob dieser Kommentar sehr sinnvoll ist. Nach der vorangehenden Deutung der Erzeugung der Gleichheit durch die Multiplikation der Einheit mit sich selbst und der Hervorhebung der Identität von Einheit und Gleichheit⁵⁶⁰ muß die "aequalitas" doch mehr im Sinne von "Selbigkeit" als von "Gleichheit", wie wir sie verstehen, verstanden werden.

Die mangelhafte Bestimmung der "aequalitas" zeigt sich auch in den weiteren Darlegungen. Der Verfasser weist darauf hin, der Apostel nenne vielleicht auch deshalb den Sohn die Figur der Substanz des Vaters, weil die Substanz des Vaters die Einheit sei, die Einheit aber einmal die erste Quadratur sei. Diese Quadratur sei die Erzeugung des Sohnes, sie sei die erste und ewige Erzeugung. Dieses ewige Quadrat habe die spanische Sybille gemeint mit den Worten "Wenn du zur Küste des ewigen sitzenden Quadrates und zur Küste der ewigen stehenden Quadrate gelangt sein wirst". Mit Recht aber werde dem Sohn das Quadrat zugeteilt, da dieses wegen der Gleichheit der Seiten als vollkommener als die anderen Figuren beurteilt werde⁵⁶¹.

Vergleicht man diese Erklärung mit der des Genesiskommentares, so fällt auf, daß der Verfasser des Commentums nicht genügend die Multiplikation der Einheit mit sich selbst von den anderen Quadratzahlen unterscheidet. Thierry geht im Genesiskommentar zwar auch von der Betrachtung der Quadratzahlen aus, denen er wegen der Gleichheit der Dimensionen den Primat gegenüber den unquadratischen Zahlen einräumt⁵⁶². Ebenso deutlich hebt er aber auch die Multiplikation der Einheit mit sich selbst, die er wohl nicht zufällig nicht als Quadratur bezeichnet, von den eigentlichen Quadratzahlen ab. Er betont, daß die Einheit mit sich selbst multipliziert nur Gleichheit erzeuge, während die übrigen Zahlen mit sich selbst multipliziert Ungleichheit erzeugen⁵⁶³.

Diesen besonderen Charakter der Multiplikation der Einheit mit sich selbst berücksichtigt der Verfasser des Commentums offensichtlich nicht. Wenn er bezüglich der Multiplikation der Ein-

heit mit sich selbst - im Gegensatz zum Genesiskommentar - von der Gleichheit der Seiten spricht, so hätte er dem wohl eine besondere Erläuterung beifügen müssen, um jedes Mißverständnis zu vermeiden; kann man doch entweder sowohl bei der Eins als auch bei allen anderen eigentlichen Quadratzahlen im selben Sinne von Gleichheit der Seiten sprechen oder - in einer anderen Bedeutung - nur bei der Eins⁵⁶⁴. Da eine Deutung im zweiten Sinne zu ungewöhnlich ist⁵⁶⁵, hätte man in jedem Fall eine Erläuterung erwarten müssen, und zwar um so eher, als der Verfasser ja bei der ersten Erklärung der "figura" als "aequalitas" eine fast pedantische Erläuterung gibt. Clarenbaldus von Arras, der offensichtlich das Commentum auch für die Darstellung der mathematischen Trinitätsspekulation benützt hat, spricht zwar in Anlehnung an die Darstellung des Commentums von der Gleichheit der Seiten, macht aber den bemerkenswerten Zusatz, diese Gleichheit sei Identität⁵⁶⁶. Außerdem bemerkt er, daß die Einheit mit sich selbst multipliziert nicht "opere et actu", sondern "potestate et natura" das erste Quadrat sei⁵⁶⁷.

Während Thierry im Genesiskommentar die Erzeugung der zweiten göttlichen Person als "aequalitas" nur durch die Multiplikation der Einheit mit sich selbst als Grenzfall der Erzeugung von Quadratzahlen deutet, weist der Verfasser des Commentums zusätzlich noch kurz auf das gleichseitige Dreieck hin⁵⁶⁸. Bei der Gleichsetzung mit dem Quadrat als der vollkommeneren Figur hätte man im Hinblick auf die Zitierung der spanischen Sybille, die ein besonderes (sitzendes?) von mehreren anderen (stehenden?) Quadraten unterseheidet⁵⁶⁹, noch annehmen können, daß er die Besonderheit des ersten Quadrates in einer einzigartigen Gleichseitigkeit der Seiten erblickt; mit dem Hinweis auf das gleichseitige Dreieck sind jedoch ganz offensichtlich alle gleichseitigen Dreiecke gemeint. Es bleibt auch offen, ob und wie sich die Dreieckssymbolik mit der Deutung der Trinität als Multiplikation der Einheit mit sich selbst verhält⁵⁷⁰. Das diesbezügliche Schweigen ist nicht daher zu erklären, daß der Verfasser einen allgemein bekannten Zusammenhang nicht erst zu erklären braucht. Clarenbaldus, der sich sonst eng an die Dar-

stellung des Commentums anlehnt, verzichtet ganz auf die Wiedergabe des Dreieckssymbols, und auch in den anderen Darstellungen der mathematischen Trinitätsspekulation fehlt dieses Symbol⁵⁷¹.

c) Die Ableitung des Geschöpflichen aus der Einheit und Gleichheit gemäß der Zahl

Im Genesiskommentar sucht Thierry die mathematische Deutung der Trinität in strenger Entsprechung zu der Struktur des Geschöpflichen durchzuführen, indem er die absolute Einheit, Gleichheit und Verbindung mit ihrer Deutung als Multiplikation der Einheit mit sich selbst als Voraussetzung fordert für die Dreiheit von Zahl, Proportion und Proportionalität, in der er das Wesen des Geschöpflichen aufgehen sieht. Die andersartige Ontologie im Commentum, die an der Ontologie des Boethius in "De Trinitate" orientiert ist, schließt aber eine umfassende Fundierung der mathematischen Trinitätsspekulation in der Struktur des Geschöpflichen aus. Die mathematische Deutung der Einheit, Gleichheit und Verbindung durch die Multiplikation der Einheit mit sich selbst kann nur noch eine mehr oder weniger symbolische sein. Die bisher vorgeführten Darlegungen erweckten auch wohl den Eindruck, daß der Verfasser tatsächlich diese Konsequenz vollzogen hat. Von dieser Linie scheinen jedoch die folgenden Ausführungen, die von Clarenbaldus von Arras bezeichnenderweise wiederum nicht übernommen wurden⁵⁷², wieder abzuweichen. Der Verfasser stellt fest:

"Diese Gleichheit der Einheit wird aber von der Einheit erzeugt durch einmal (durch Multiplikation mit sich selbst), d. h. durch Unversehrtheit und Vollkommenheit, deshalb nämlich, weil nichts jenseits, nichts unterhalb, nicht mehr, nicht weniger ist, als in der göttlichen Weisheit ist. Daher schafft der Vater im Wort alles, d. h. in der Gleichheit der Existenz. So nämlich schafft er alle Dinge, daß in ihnen nichts jenseits, nichts unterhalb ist, wie er sagt: Gott schuf alles nach Maß, Gewicht, Zahl und Größe. Und jenes: In Gott, sagt er, ist Gewicht ohne Gewicht, Zahl ohne Zahl etc."⁵⁷³

Anschließend weist der Verfasser noch darauf hin, daß die Erzeugung der Gleichheit durch die Multiplikation der Einheit mit sich selbst der Erzeugung der Zahlen vorangehen muß, da zwischen den Zahlen Ungleichheit besteht. Gleichzeitig erklärt er, die Ungleichheit steige von der Gleichheit herab⁵⁷⁴.

Der Verfasser deutet an, daß die Erzeugung der absoluten Gleichheit aus der Einheit die metaphysische Voraussetzung für das durch die Zahl bestimmte geschöpfliche Sein ist. Von dieser Tatsache abgesehen sind die kurzen Ausführungen sehr unklar; sie werden auch später nicht näher erläutert. Zunächst ist festzuhalten, daß zwischen den Zahlen und der zwischen ihnen bestehenden Beziehung von Gleichheit und Ungleichheit nicht wie im Genesiskommentar im Hinblick auf eine trinitarische Struktur des Geschöpflichen unterschieden wird. Dies entspricht ganz der Tatsache, daß der Verfasser zwar offensichtlich in Gott zwischen der Einheit als "esse" und der Gleichheit als "aequalitas essendi" unterscheidet, nicht aber eine entsprechende Unterscheidung bezüglich des Geschöpflichen trifft.

Unklar bleibt, inwieweit die Zahl, die der Verfasser - weil er nicht wie Thierry im Genesiskommentar zwischen der Zahl und ihrer jeweiligen besonderen Form unterscheidet - mehr der Gleichheit der Einheit als der Einheit entsprechen läßt, auf diese absolute Gleichheit zurückzuführen sind. Wie bereits früher festgestellt, hat der Begriff "descendere" im Commentum wohl nicht die Bedeutung von Emanation, sondern nur von Abhängigkeit. Wir haben auch gezeigt, daß der Verfasser in den Ausführungen über die Unterschiedenheit der Formen, die sich der Darstellung der Trinität anschließen, die Materie für die Unterschiedenheit der Formen mitverantwortlich macht. Im Hinblick darauf wird man das "descendere" der "inaequalitas" von der "aequalitas" verstehen können; die "aequalitas" ist nicht einziges Prinzip. Entsprechend verwendet er auch nicht wie Thierry im Genesiskommentar eine derart extreme Formulierung wie die, daß die Ungleichheit sich in die Gleichheit auflöst⁵⁷⁵.

Daß der Verfasser des Commentums bezüglich der Zahl primär an die Formen denkt, stellt er in diesem Zusammenhang zwar nicht ausdrücklich fest, ergibt sich aber daraus, daß er die Zahl in besonderer Weise der 2. göttlichen Person zuweist, aus der er später speziell die Formen ableitet. Da er dort allerdings nicht mehr von der Zahl spricht, bleibt unklar, inwieweit innerhalb der mathematischen Trinitätsspekulation die Formen als durch die Zahl bestimmt gedacht werden. Es wird noch zu prüfen sein, ob andere Ausführungen darüber nähere Auskunft geben.

Der Verfasser fährt fort, indem er auf die "conexio" zwischen der "unitas" und der "aequalitas essendi", die in ihrer gegenseitigen Liebe bestehe, hinweist; zur näheren Erläuterung deutet er auf den Tatbestand der Liebe zum Sein und der das Sein bewirkenden Einheit in den Geschöpfen, den er später bei der Behandlung der trinitarischen Struktur des Geschöpflichen nochmals hervorhebt⁵⁷⁶.

Die an die Behandlung der dritten trinitarischen Person⁵⁷⁷ anschließende Darstellung der trinitarischen Struktur des Geschöpflichen haben wir teilweise bereits bei früherer Gelegenheit einer kritischen Überprüfung unterzogen⁵⁷⁸. Wir haben dabei auch darauf hingewiesen, daß die Deutung dieser trinitarischen Struktur als Materie, Form und "spiritus", dem die "substantiale Bewegung" eignet, sich wahrscheinlich an Ausführungen im Genesiskommentar, die diesen Komplex in sehr vorläufiger Weise behandeln, anlehnt. Es bleibt nun noch zu fragen, inwieweit hier zusätzlich noch Vorstellungen aus der mathematischen Trinitätsspekulation wiederbegegnen.

Nach der einleitenden Bemerkung, von dieser heiligen und höchsten Dreiheit steige eine gewisse Dreiheit des Immerwährenden herab⁵⁷⁹, die Einheit schaffe als Einheit die Materie, als Gleichheit die Formen und als die Verbindung den spiritus, stellt der Verfasser fest:

"Mit Recht aber wird gesagt, daß die Einheit daraus, daß sie Einheit ist, die Materie schafft. Von der Einheit steigt nämlich die Andersheit herab und deshalb von der Unwandelbarkeit die Wandelbarkeit. Die Andersheit fordert nämlich immer die Einheit. Das "andere" wird nämlich im Hinblick auf das eine "anderes" genannt. Damit also ein anderes sein kann, muß in gewisser Weise ein eines vorangehen. Deshalb steigt auch die Andersheit und infolgedessen die Wandelbarkeit von der Einheit herab. Das Veränderliche aber ist geeignet, verschiedene Zustände anzunehmen. Es wurde aber gesagt, daß diese Geeignetheit die Materie ist." 580

Bei der Ableitung der göttlichen Gleichheit aus der göttlichen Einheit hatte der Verfasser auf die Zahl, durch die alles Geschöpfliche bestimmt sei, und auf die zwischen den Zahlen bestehende Gleichheit und Ungleichheit hingewiesen. Er hatte dabei nicht zwischen der Zahl und der zwischen den Zahlen bestehenden - sich in Gleichheit und Ungleichheit ausdrückenden - Relation unterschieden. Diese Unterscheidung scheint er nun nachzuholen, indem er die "alteritas" als das erste Moment der trinitarischen Struktur des Geschöpflichen angibt. Die Ausführungen erinnern ja sehr stark an die ersten Aussagen in der mathematischen Trinitätsspekulation des Genesiskommentares, in denen es Thierry darum ging, zunächst nur die Zahl als Vielheit aus der Einheit abzuleiten. Der Unterschied ergibt sich daraus, daß im Genesiskommentar an Stelle der "alteritas" und "mutabilitas" sofort das "esse" tritt, das wegen seiner Zusammengesetztheit aus Teilen "alteritas" und "mutabilitas" darstellt. Da die Materie im Genesiskommentar die Ebene des "esse" einnimmt, ist sie auch diese "alteritas". Im Commentum wird jedoch die Materie dem "esse" entgegengesetzt. Man kann aber nicht sinnvollerweise die Zahl unterhalb der Ebene des Seins ansetzen, die zwischen den Zahlen bestehende Relation in Gestalt von Ungleichheit und Gleichheit jedoch auf der Ebene des Seins, das im Commentum der Form zugeschrieben wird.

Nun könnte man einwenden, daß ja offensichtlich nicht die Materie als solche, sondern die Materie im Hinblick auf das aus ihr bzw. in ihr Entstehende als "alteritas" gedeutet wird und sie damit nicht selbst als Zahl, sondern eher als weiteres Prinzip für die Zahl erscheint, als Prinzip, das

freilich von der Einheit geschaffen ist und auf Grund der Formung durch die Einheit die Zahl konstituiert. Die Materie wäre im Sinne des von Chalcidius gedeuteten Plato, auf den der Verfasser ja an anderer Stelle bezüglich der Deutung der Materie als Zweiheit hinweist⁵⁸¹, als unbestimmte Zweiheit⁵⁸² Ursache für die Andersheit und Ungleichheit zwischen den Zahlen, während die Einheit zusammen mit ihrer Gleichheit Prinzip für die Gleichheit zwischen den Zahlen wäre. Diese Deutung wird ja auch dadurch nahegelegt, daß der Verfasser zuvor bei der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gleichheit und Ungleichheit die Ungleichheit ganz auf die Gleichheit zurückzuführen gedenkt. So gesehen, müßte man der Zahlenspekulation des Verfassers innerhalb seiner Trinitätsspekulation, soweit sie das Geschöpfliche betrifft, einen gewissen Sinn zubilligen. Die Mangelhaftigkeit dieser Spekulation würde jedoch noch immer in der fehlenden Erklärung für die Notwendigkeit einer absoluten Einheit, Gleichheit und Verbindung als Voraussetzung für das Geschöpfliche im Hinblick auf dessen Bestimmtheit durch die Zahl zu sehen sein. Außerdem bleibt noch immer die Frage, inwieweit eine Ableitung der Formen aus Gott allein von der Zahl her im Hinblick auf die aristotelisch-boethianische Ontologie, die doch von qualitativ verschiedenen Formen ausgeht, sinnvoll ist.

So einsichtig nun aber auch die zuletzt vorgetragene Deutung zu sein scheint, daß der Verfasser mit der Identifizierung von Materie und "alteritas" nicht in Entsprechung zum Genesiskommentar die Zahl selbst von der Form der Zahl unterscheiden will, sondern die Materie als Ursache für die zwischen den Zahlen bestehende Andersheit und Ungleichheit versteht, so ist doch festzustellen, daß der Verfasser - aus welchen Gründen auch immer - es unterläßt, seine weitere Darstellung der geschaffenen Trinität entsprechend zu orientieren. Er leitet nun aus der göttlichen Gleichheit speziell die Formen ab. Nachdem er zuvor bereits der göttlichen Gleichheit die Zahlen und die zwischen ihnen neben der Ungleichheit bestehende Gleichheit zugeordnet hat, müßte man nun erwarten, daß er nochmals auf die Bestimmtheit der Formen durch die Zahl eingehen, die

Gleichheit zwischen den Zahlen aus der absoluten Gleichheit und die Ungleichheit aus der Materie erklären würde. Stattdessen begnügt er sich aber damit, - wiederum in der Sprache des Genesiskommentares - die Formen der Dinge als deren "Gleichheit des Seins" (aequalitas essendi), die "Menschheit" als "Gleichheit des Seins" des Menschen aus der göttlichen Form als "Gleichheit des Seins" aller Dinge abzuleiten⁵⁸³.

Auf die Deutung des dritten Momentes der trinitarischen Struktur des Geschöpflichen als "Liebe zum Sein", die einem gewissen "spiritus" zukommt⁵⁸⁴, sind wir bereits eingegangen. Wir haben auch schon darauf hingewiesen, daß das Fehlen jeder spekulativen Deutung im Sinne des Genesiskommentares als "concordia" bzw. "convenientia" auf Grund proportionaler Zahlenverhältnisse befremdet. Es bleibt nun noch die Feststellung, daß das Fehlen dieser Deutung umso mehr befremdet, als der Verfasser ja im Anschluß an den Genesiskommentar auf die Bestimmtheit der Dinge durch die Zahl hinweist. Man kann dieses Fehlen nicht im Hinblick auf die andersartige Deutung der trinitarischen Struktur des Geschöpflichen erklären.

d) Zusammenfassung

Zusammenfassend läßt sich die mathematische Trinitätsspekulation des Commentums so charakterisieren: alle wesentlichen Einzelelemente sind auch im Genesiskommentar nachzuweisen⁵⁸⁵. Sie verhalten sich jedoch zu der Darstellung des Genesiskommentares sozusagen wie Puzzlesteine, die zu einem neuen - nun nicht mehr geschlossenen - Bild zusammengesetzt sind. Es sind zwar alle Elemente der Darstellung des Genesiskommentares, die auch nur irgendwie in das neue System zu passen scheinen, übernommen, aber es begegnet kein Gedankengang im Commentum, in dem man die im Aufbau der Darstellung des Genesiskommentares noch erkennbare und auch aus den Quellen belegbare Konzeption der Ableitung der dritten trinitarischen Person wiedererkennen könnte⁵⁸⁶. Daraus läßt sich folgern, daß nicht

etwa der Verfasser des Genesiskommentares seine frühere Trinitätsspekulation mehr schlecht als recht einer neuen Ontologie anzupassen sucht, sondern ein anderer Verfasser verschiedenartige Quellen ziemlich gedankenlos miteinander verbindet. Die bisher dargelegten Ausführungen könnte man z. B., zieht man die mathematische Trinitätsspekulation ab, deren Quelle wahrscheinlich der Genesiskommentar ist, als Wiedergabe einer Vorlesung Thierrys von Chartres zu De Trinitate ansehen⁵⁸⁷.

Abgesehen von der fehlenden Begründung der dritten trinitarischen Person vom Geschöpflichen her ist die Definition der Trinität selbst, wie sich bei der Bestimmung der "aequalitas" zeigte, weit unvollkommener als im Genesiskommentar.

Nun könnte vielleicht die Trinitätsspekulation des Commentums möglicherweise als Ergebnis der Überlegungen eines noch unselbständigen Denkers gedeutet werden, der erst später diese Ansätze zu einer wirklich relativ systematischen Spekulation weiterentwickelte - wobei er auch eine neue Ontologie und Kosmologie konzipierte - und dieses neue System im Genesiskommentar darlegte. Diese Möglichkeit kann zwar nicht mit letzter Sicherheit ausgeschlossen werden. Wir glauben aber, daß der Vergleich zwischen der mathematischen Trinitätsspekulation des Genesiskommentares und der des Commentums unter Berücksichtigung weiterer Ausführungen des Genesiskommentares, die das Problem in vorläufiger Weise behandeln, ungleich mehr Anlaß gibt zu dem ersten Schluß. Befremdend ist doch das Nebeneinander von "mathematischer" und "unmathematischer" Spekulation sowohl bei der Bestimmung der göttlichen wie auch bei der Bestimmung der geschaffenen Dreiheit. Von einem ersten Ergebnis eigenen Nachdenkens⁵⁸⁸ erwartet man etwas mehr Systematik. So sehen wir in der mathematischen Trinitätsspekulation des Commentums das deutlichste Anzeichen dafür, daß das Commentum nicht denselben Verfasser hat wie der Genesiskommentar.

5. Die "modi universitatis rerum"

Es zeigte sich, daß der Verfasser des Commentums in seiner mathematischen Trinitätsspekulation alles Geschöpfliche gemäß der Zahl durch die göttliche Weisheit, der er dann speziell die Formen der Dinge zuordnet, geschaffen sieht. Es stellt sich nun noch die Frage, ob andere Ausführungen diesbezüglich nähere Auskunft geben. In Betracht kommt die kurze Darstellung der "modi universitatis rerum", die in den Lectiones und in der Glossa ausführlicher behandelt werden. Außerdem müssen wohl die Ausführungen anlässlich der Wissenschaftseinteilung des Boethius zu Beginn des zweiten Kapitels von "De Trinitate" befragt werden.

Anlässlich des vierten Kapitels von "De Trinitate", das über die Kategorien und deren unterschiedliche Anwendbarkeit im Bereich der irdischen Dinge und im Bereich des göttlichen Seins handelt, geht der Verfasser auf das Thema der "modi universitatis rerum" ein. Nach einem kurzen vorläufigen Eingehen auf die Kategorien erklärt er, die "universitas rerum" werde auf fünf Weisen betrachtet, in Gott, im geschaffenen Geiste, in den Zahlen, in der Materie und "in actu", so daß Gott alles, der geschaffene Geist alles, die Natur alles, die Materie wiederum alles und die aktuell existierenden Einzeldinge (actualia) alles seien⁵⁸⁹. Abgesehen von dem "geschaffenen Geist", womit der menschliche Geist gemeint ist, wie sich kurz danach zeigt⁵⁹⁰, erinnert diese Einteilung an eine ähnliche Einteilung, auf die wir bereits eingegangen sind, wo der Verfasser zwischen Gott, den Formen, den "actualia" und der Materie unterscheidet⁵⁹¹.

An Stelle der Formen stehen nun die "Zahlen" bzw. die "natura". "Natura" wird man nicht einfach durch "forma" ersetzen können; denn wenn der Verfasser hier "natura" nur als Synonym für "forma" verstanden hätte, so würde er wohl eher - in Entsprechung zu den "actualia" - von "naturae" sprechen. So muß man unter der "natura" ein der platonischen "anima mundi" entsprechendes kosmologisches Prinzip verstehen, das die

Formen oder Formprinzipien umfaßt⁵⁹². Entsprechend wird man die "Zahlen" nicht einfach als die "Anzahl der Formen" verstehen dürfen⁵⁹³, vielmehr ist wohl an die Zahl als konstituierendes Prinzip der "natura" gedacht.

Der Verfasser erläutert sodann, wie Gott alles ist. Er beruft sich auf das Zeugnis des Apostels Johannes, wonach alles in Gott Leben war (Joh. 1, 4), und erklärt, in Gott sei Holz oder Stein oder jedwedes andere Ding Weisheit. Zugleich verwahrt er sich gegen die Schlußfolgerung, Gott müsse, wenn er alles, d. h. alle Formen, sei, zugleich Stein oder Holz oder Menschheit sein; in Gott sei vielmehr alles, weil in ihm, wie Mercurius feststelle, alles eines sei⁵⁹⁴.

Der Verfasser erklärt weiter, wie der menschliche Geist alles sei, indem er die Formen und Abbilder der Dinge enthalte (apriori) und deshalb die Dinge so leicht erkennen könne⁵⁹⁵.

Dann weist er darauf hin, daß das angeschnittene Thema der "universitas rerum" eine größere Untersuchung benötige, als der gegenwärtige Traktat erfordere, er sich deshalb mit dem Gegenstand, dessen Erklärung ein eigenes Werk bringen werde, einstweilen nicht weiter beschäftigen wolle⁵⁹⁶; gegenwärtig komme es nur darauf an, daß die Prädikationen gemäß den verschiedenen Betrachtungsweisen der "universitas" sich ändern, obwohl die Wörter doch alle wegen der Naturen und gemäß der Bewegung der ratio gefunden seien, indem sie entweder die gemeinsamen Naturen, wie "Mensch" oder "Sinnenwesen", oder die eigentümlichen Naturen, wie Plato, Sokrates und dergleichen, bezeichnen⁵⁹⁷.

Wie die Prädikation sich im Falle der Materie ändert, zeigt der Verfasser dann am Beispiel des Eis, das der Möglichkeit nach die Natur eines Sinnenwesens besitzt⁵⁹⁸. Abschließend erklärt er, daß die Prädikationen, die in den geschöpflichen Dingen Akzidentelles bezeichnen, auf Gott angewendet mit Ausnahme der Relation substantielle Prädikationen sind⁵⁹⁹.

Dieses Thema der verschiedenen Betrachtungsweisen der "universitas rerum" im Zusammenhang mit der aristotelischen Kategorienlehre ist wohl von größtem Interesse. In der Vierheit von Gott, Formen, Materie und aktuell existierenden Einzeldingen kann man ohne weiteres eine Einteilung erblicken, die sich wohl alle Chartreser Lehrer auf Grund der Beschäftigung mit Platos Timaios wie auch mit dem Werk "De Trinitate" des Boethius in dieser allgemeinen Form zu eigen machten. Wenn der Verfasser des Commentums an Stelle der Formen die Zahlen setzt, so weist die gesamte Einteilung - sieht man von der Deutung der Materie als reiner Potentialität ab - speziell auf Thierry von Chartres, den Verfasser des Genesiskommentares⁶⁰⁰.

Versucht man nun, sich klarzumachen, welche Bedeutung die aristotelische Kategorienlehre für den Verfasser des Genesiskommentares besaß, der offensichtlich keine nicht weiter rückführbaren substantiale Wesensformen und akzidentelle Qualitäten kennt⁶⁰¹, so muß man wohl annehmen, daß für diesen die aristotelische Kategorienlehre in den genannten Punkten mehr eine subjektiv erkenntnistheoretische als objektiv ontologische Relevanz besaß. Man kann sich vorstellen, wie Thierry unterschieden hat zwischen einem Erkenntnisvermögen, das imstande ist, das eigentliche - rein quantitativ bestimmte - Wesen der Dinge zu erfassen, und einem Erkenntnisvermögen, das nur auf die sinnlich wahrnehmbare Erscheinungswelt gerichtet ist und diese mit Hilfe der aristotelischen Kategorien ordnet.

Im Hinblick auf die "modi universitatis" im Commentum würde dies bedeuten, daß das erste Erkenntnisvermögen auf die "numeri", das zweite dagegen auf die "actualia" bezogen wäre, was nicht bedeuten würde, daß das erste nur einen partiellen Bezug zu den "actualia" besäße. Vielmehr müßte man dies so verstehen, daß die "numeri" zunächst einmal den Gegenstand der Mathematik bilden, daß die Mathematik damit jedoch zugleich die allgemeinen ontologischen Prinzipien betrachtet, während die Naturwissenschaft die kategorialen Bestimmtheiten der Er-

scheinungswelt berücksichtigen muß. Man kann sich vorstellen, daß die kurze Darstellung der "modi universitatis" im Zusammenhang mit der Kategorienlehre im Commentum der Rest solcher ursprünglicher Überlegungen ist, die der Verfasser jedoch nicht mehr recht einzuordnen verstand.

Bezeichnenderweise gehen weder Clarenbaldus von Arras, der doch in seinem Kommentar zu "De Trinitate" offensichtlich immer wieder auf die Darstellung des Commentums zurückgreift, noch die Verfasser der Lectiones und der Glossa bei der Behandlung der Kategorien auf die "modi universitatis" ein, die sie an anderer Stelle ausführlicher behandeln⁶⁰².

Den brüchigen Eindruck, den die Darstellung im Commentum erweckt, wird man nicht etwa damit erklären können, daß der Verfasser hier das Thema nur kurz streifen will, weil er sich die ausführliche Behandlung für ein eigenes Werk vorbehält. Den Zusammenhang der "modi universitatis" mit der Kategorienlehre, um derentwillen er diese erwähnt, betrachtet er als genügend geklärt. Die Erklärung dieses Zusammenhanges läßt aber doch einiges zu wünschen übrig. Der Verfasser stellt fest, daß die Prädikationen gemäß den verschiedenen Betrachtungsweisen der "rerum universitas" sich wandeln. Konkret zeigt er dies an der "universitas in deo", an der "universitas in materia" und an der "universitas in actu". Wenn er bemerkt, Stein, Holz und Menschheit seien in Gott ununterschieden die göttliche Weisheit, so kann man dies wohl als Hinweis darauf, wie in der "universitas in deo" sich die Kategorie der Substanz als "Washeit" ändert, verstehen. Ebenso zeigt er, wie die gleiche Kategorie auf die Materie angewendet, einen anderen Sinn erhält. Schließlich führt er noch aus, wie in Gott die Kategorie der Qualität eine andere Bedeutung erhält als in den geschöpflichen Dingen.

Mit genügender Deutlichkeit kommt zum Ausdruck, daß die Kategorien primär auf die "actualia" angewendet werden. Dies ist wohl auch gemeint, wenn der Verfasser - im Hinblick auf die

Substanzkategorie - feststellt, daß die Prädikationen sich gemäß den verschiedenen Betrachtungsweisen wandeln, während die "Vokabeln" dennoch alle wegen der "Naturen" und "secundum motum rationis" gefunden seien. Die Naturen sind ja die Formen in der Materie⁶⁰³, und die "ratio" ist, wie sich noch zeigen wird, jenes Erkenntnisvermögen, das auf die sinnlich wahrnehmbaren Dinge gerichtet ist, wenn es auch an diesen das Allgemeine hervorhebt.

Sind die Ausführungen auch insofern einigermaßen verständlich, so bleibt doch völlig ungewiß, was die "numeri" und der "spiritus creatus" als besondere "modi universitatis" mit den Prädikationen zu tun haben, d. h. inwiefern sich bezüglich dieser "modi" die Prädikationen ändern. Es ist auch nicht aus den Ausführungen zu entnehmen, daß bei dem "spiritus creatus", der die Formen in sich trägt, an ein spezielles Erkenntnisvermögen gedacht ist, das im Unterschied zur "ratio" nur auf die "numeri" bezogen ist. Endlich ist nicht einzusehen, warum der menschliche Geist als ein besonderer "modus universitatis" angeführt wird⁶⁰⁴. Bezeichnenderweise wird dieser "modus" in den "Lectiones", in der "Glossa" und bei Clarenbaldus von Arras gar nicht mehr erwähnt bei der Behandlung der "modi universitatis".

6. Die spekulativen Wissenschaften und ihre Gegenstände

Wie isoliert die mathematische Trinitätsspekulation im Commentum steht, zeigen schließlich auch die Ausführungen des Verfassers anläßlich der Zweige der theoretischen Philosophie, der Naturwissenschaft, der Mathematik und der Theologie, die Boethius zu Beginn des zweiten Kapitels von "De Trinitate" beschreibt.

Im Anschluß an Darlegungen des Boethius zu Beginn von "De arithmetica"⁶⁰⁵, bestimmt der Verfasser zunächst die Philosophie als "amor sapientiae", die "sapientia" sodann als "Erfassen der Wahrheit der Dinge, welche sind, d. h. der un-

veränderlichen Dinge", wobei er hinzufügt, es sei sehr schwierig, zu erkennen, was von dieser Art ist⁶⁰⁶. Er weist dann darauf hin, wie die Seele (anima) sich immer ihren "Instrumenten" "konform" mache⁶⁰⁷, wie sie bisweilen sich selbst, bisweilen den Körper als Instrument gebrauche⁶⁰⁸. Das Gebundensein an körperliche Instrumente erläutert er zunächst an "sensus" und "imaginatio", die beide in körperlichen Organen ihren Sitz haben, wobei die "imaginatio" sich dadurch vom "sensus" unterscheidet, daß sie die Formen in Abwesenheit des Körpers zu erfassen vermag; trotzdem kann die "imaginatio" im Gegensatz zur "ratio" nicht einen Zustand vom anderen, das Weiße nicht vom Schwarzen unterscheiden⁶⁰⁹. Auch die "ratio", die der Verfasser dann beschreibt, ist noch ein körperliches Organ, ein "ganz feiner Geist", ein "ätherisches Licht" in der Mitte des Kopfes, wodurch die Seele einen Zustand vom anderen, das Weiße vom Schwarzen unterscheidet⁶¹⁰. Aber auch mit Hilfe dieser "ratio" betrachtet die Seele die Formen der Dinge nicht in ihrer Reinheit, sondern gemäß der Teilhabe an ihnen, gemäß ihrer Vermischung mit der Materie, so daß, wenn jemand das Wort "Weisheit" hört, er sich sofort ein Weißes im Geiste vorstellt, weil er die Weisheit in ihrer Reinheit nicht zu erfassen vermag⁶¹¹.

Ungewöhnlich ist die Auffassung, die "ratio" sei ein körperliches Organ⁶¹². Man sollte dabei allerdings berücksichtigen, daß die "ratio" nicht ohne die Seele, die an sich unkörperlich ist, operiert. Es fragt sich, was damit gemeint ist, daß die "ratio" die Formen, auf die sie gerichtet ist, nicht in ihrer "Reinheit" zu erfassen vermag. Die Behauptung Jansens⁶¹³, die "ratio" abstrahiere nach der Auffassung des Verfassers nicht, geht wohl entschieden zu weit; denn was soll mit dem "discernere" anders gemeint sein als "abstrahere"? Außerdem geht ja aus den Ausführungen über die "modi universitatis" hervor, daß die Seele "per motum rationis" zu Begriffen wie "homo" und "animal" gelangt. Es kann sich also nur darum handeln, daß die "ratio" nicht genügend abstrahiert. Dies geht

ja aus der Feststellung hervor, daß jemand, wenn er den Begriff "Weißheit" hört, sofort wieder an ein Weißes denkt. Es fragt sich aber noch immer, wie dies genauer gemeint ist. Die mangelnde Abstraktion hängt damit zusammen, daß die "ratio" von den Formen ausgeht, wie sie mit der Materie verbunden sind. Dies kann sowohl heißen, daß die "ratio" bei aller Abstraktion, d. h. bei dem Zusammenfassen aller Weißtöne unter den allgemeinen Begriff bzw. unter die allgemeine Form "Weißheit", doch immer wieder in die Vorstellung eines konkreten sinnlich wahrnehmbaren Weißtones zurückfällt oder daß die "ratio" nicht von der aus der Materie resultierenden Wandelbarkeit abstrahiert, indem sie die an sich unveränderliche Form "Weißheit" mit dem Weißen, das auf Grund der Materie schwarz werden kann, verwechselt. Aus den weiteren Ausführungen geht hervor, daß Letzteres gemeint ist.

Im folgenden erklärt der Verfasser, daß die Seele, wenn sie sich selbst als Instrument gebraucht, die Formen der Dinge in ihrer Reinheit, nicht verbunden mit der Materie und deshalb frei von der aus der Materie resultierenden Wandelbarkeit betrachtet. Diese Kraft der Seele sei die "intelligentia", die nur Gott und ganz wenigen Menschen eigne, die deswegen gleichsam als Götter unter den übrigen Menschen anzusehen sind⁶¹⁴.

Die Einteilung in "sensus", "imaginatio", "ratio" und "intelligentia" geht offensichtlich auf Ausführungen des Boethius in "De consolacione" zurück⁶¹⁵. Boethius charakterisiert dort die "intelligentia" als jenes Erkenntnisvermögen, das die einfache göttliche Form und die Formen der Dinge, wie sie mit dieser göttlichen Form identisch sind, erfaßt. In der näheren Bestimmung der "intelligentia" unterscheidet sich aber das Commentum von dieser Darstellung in "De consolacione"⁶¹⁶.

Der Verfasser bestimmt im folgenden im Anschluß an die bereits erwähnten Ausführungen des Boethius in "De arithmetica" die "Formen, Qualitäten, Quantitäten etc." als die an sich unwandelbaren Gegenstände der "sapientia"⁶¹⁷. Damit sind nicht

nur die Formen, Qualitäten und Quantitäten der Dinge, wie diese in Gott sind, gemeint, wie sich daraus ergibt, daß später die "intelligentia", die doch auf diese unveränderlichen Formen gerichtet ist, nicht nur der Theologie, sondern auch der Mathematik zugeordnet wird. Zunächst stellt der Verfasser noch fest, Pythagoras habe erkannt, daß nur ganz wenige die Dinge in ihrer Reinheit erkennen; er habe deshalb die Erforscher der Wahrheit nicht "sophoi", sondern "philosophoi", gleichsam sich um die Weisheit Bemühende genannt⁶¹⁸.

Der Verfasser teilt dann dieses Studium der "sapientia" in Logik, Ethik und spekulative Philosophie ein und unterteilt die spekulative Philosophie im Anschluß an "De Trinitate" in die Theologie, die die göttliche Form betrachtet, in die Mathematik, die die Formen an den Körpern von der Materie losgelöst betrachtet, und in die Physik, die die Formen in den Körpern als Gegenstand hat⁶¹⁹. In der Theologie, fährt der Verfasser fort, gebraucht die Seele sich selbst als Instrument; allein die "intelligentia" erfaßt die göttliche Form. In der Mathematik bedient die Seele sich auch der "intelligentia" und sich selbst als Instrument, betrachtet aber nur die Formen der Körper, freilich losgelöst von der Materie. In der Physik schließlich bedient sie sich der "ratio". Obwohl die Formen der Dinge in ihrem eigenen Wesen unwandelbar sind, betrachtet der Physiker dennoch ihre Wandelbarkeit in der Materie; denn durch die Berührung mit der wandelbaren Materie werden die Formen selbst wandelbar⁶²⁰.

In seinen Ausführungen über die Physik und Mathematik grenzt der Verfasser des Commentums nirgendwo die beiden Wissenschaften inhaltlich voneinander ab. Es ist keine Rede davon, daß die Mathematik im Gegensatz zur Physik nur die Quantitäten im Unterschied zu den substantialen Formen und Qualitäten betrachtet. Nach Auffassung des Verfassers sind die Gegenstände der beiden Wissenschaften offenbar identisch miteinander. Die Mathematik unterscheidet sich nur, indem sie von der Veränderung in der Materie absieht. Es fragt sich, wie dies ge-

meint ist. Wird die Physik als angewandte Mathematik verstanden, oder wird die Mathematik hier in einem ganz weiten Sinne verstanden? Im ersten Falle hätte man doch wohl eine entsprechende Erläuterung erwarten dürfen.

Daß der Verfasser den Begriff "Mathematik" in einem ganz weiten Sinne versteht, beweisen nun wohl auch folgende Ausführungen: Die Physiker geben zu, daß die Gesundheit in die Krankheit übergeht, weil das gesunde Lebewesen krank werden kann. Der Physiker abstrahiert nämlich nicht die Gesundheit oder eine andere Form von der Materie, sondern betrachtet den Gesunden. Der Mathematiker aber abstrahiert die Formen von der Materie. Er gibt deshalb auch nicht zu, daß die Gesundheit in die Krankheit übergeht, weil diese Form nicht jene werden kann⁶²¹. Im Rahmen einer Unterscheidung zwischen der Mathematik an sich und der - auch die Medizin umfassenden - Physik als angewandter Mathematik hat die Mathematik selbst wohl nichts mit der Gesundheit zu tun.

Gleichgültig, wie man diese Undifferenziertheit der Ausführungen im einzelnen deutet⁶²², in jedem Fall zeigt sich darin wieder die bereits mehrfach festgestellte geistige Unselbständigkeit des Autors. Was die Frage der Identität des Autors betrifft, so halten wir es für undenkbar, daß Thierry von Chartres sich in einer derartigen Weise zu der Frage der Wissenschaften und ihrer Gegenstände geäußert hat.

D. DIE "LECTIONES" (QUAESIT)
UND DIE "GLOSSA" (ANONYMUS
BEROLINENSIS) ZU BOETHIUS
"DE TRINITATE"

1. Die "modi universitatis"

a) Vorbermerkung über die "modi universitatis"

Die beiden weiteren Kommentare zu "De Trinitate", die Haring außer dem Commentum Thierry von Chartres zugeschrieben hat, die "Lectiones" und die "Glossa", sind inhaltlich so eng miteinander verwandt, daß es sinnlos wäre, sie jeweils in einem gesonderten Kapitel zu behandeln. Wenn wir diese Werke zusammen behandeln, so bedeutet dies jedoch nicht, daß wir beide Werke, von denen Haring die Lectiones als "reportatio" nach einer Vorlesung Thierrys von Chartres charakterisiert hat, dem gleichen Verfasser zuschreiben. Es gibt Anzeichen dafür, daß die Verfasser nicht miteinander identisch sind⁶²³. Die Frage jedoch, ob ein Werk als "Plagiat" zu bezeichnen ist⁶²⁴ oder beide Werke denselben Verfasser haben, ist indessen von sekundärer Bedeutung. Uns geht es nur darum, ob der Inhalt der beiden Werke genügend Anlaß gibt, wenigstens eines der beiden Werke Thierry von Chartres zuzuschreiben.

Die Lehre von den "modi universitatis" ist das wichtigste Thema in diesen beiden Werken, mit dem wir uns zu beschäftigen haben. Es wird relativ ausführlich behandelt, indem es die Kommentierung des gesamten zweiten Kapitels von "De Trinitate" bestimmt⁶²⁵. Wie bereits festgestellt, werden die "modi universitatis" in diesen Werken nicht mehr in Zusammenhang mit den Kategorien behandelt. Genauer gesagt, sie werden dort nicht mehr in ihrer Gesamtheit angeführt; lediglich die "universitas in deo" und die "universitas in actu" werden dort berücksichtigt. Ebenso haben wir schon darauf hingewiesen, daß der menschliche Geist nicht mehr als gesonderter "modus" erscheint. Stattdessen werden hier aber die einzelnen "modi" mit den verschiedenen Zweigen der theoretischen Philosophie und mit be-

stimmten Erkenntnisvermögen in Zusammenhang gebracht. Außerdem erscheinen die "modi universitatis" in einer gegenüber der Darstellung des Commentums neuen Terminologie, in der sie auch bei Clarenbaldus von Arras behandelt werden. Die vier verschiedenen "modi universitatis" sind die "Absoluta Necessitas" (Gott), die "necessitas complexionis" bzw. "determinata necessitas" (Formen), die "possibilitas absoluta" (primäre Materie) und die "possibilitas determinata" bzw. "possibilitas definita" (aktuell existierende Einzeldinge).

Der Verfasser der Lectiones bezeichnet übrigens nach einer Aufzählung dieser vier "modi universitatis rerum" die "universitas rerum" als "universitas corporum et spirituum"⁶²⁶. Verständlicherweise erläutert er jedoch nicht näher, was diese "spiritus", womit wohl Engel gemeint sind, mit dem einzelnen "modi" gemein haben, stehen doch all diese "modi" mit Ausnahme der "Necessitas Absoluta" in engstem Zusammenhang mit den körperlichen Dingen, wie sich zeigen wird. So verzichtet denn auch die "Glossa", die ebenfalls "spiritus" neben den Körpern erwähnt⁶²⁷, darauf, diese "spiritus" im Zusammenhang mit den "modi universitatis" zu erwähnen.

b) Die "possibilitas determinata" und die "Necessitas absoluta"

Die mit Gott identische "Necessitas Absoluta", die die Theologie betrachtet, wird in beiden Werken als jene Einheit, in der die "universitas rerum" komplizit, d. h. auf einfache, nicht unterschiedene Weise, enthalten ist, charakterisiert⁶²⁸. Diese Einheit ist unveränderlich, ewig und immateriell⁶²⁹. In beiden Werken wird ihr ein spezielles Erkenntnisvermögen zugeordnet, in den Lectiones die "intelligentia" oder "intellectibilitas"⁶³⁰, in der Glossa die "intelligibilitas", die nur Gott und ganz wenigen Menschen, die dadurch mit Gott geeint werden, eignet⁶³¹. Das komplizite Enthaltensein aller

Dinge in Gott wird in beiden Werken wie im Commentum⁶³² als das komplizierte Enthaltensein der Formen in Gott verstanden. Wenn die Verfasser der Lectiones und der Glossa auch stärker als der Verfasser des Commentums berücksichtigen, daß im Falle der geschöpflichen Dinge die Materie irgendwie mitkonstitutiv für das "esse" der Dinge ist⁶³³, so ordnen sie das "esse" doch weiterhin primär der Form zu⁶³⁴. Entsprechend ist Gott, da alles Sein von ihm kommt, letztlich das "esse", die "entia" bzw. "entitas" der Dinge, indem er "forma essendi" bzw. "forma formarum" ist⁶³⁵.

Im Commentum wird die Ableitung des Geschöpflichen aus Gott in Gestalt der Formen damit begründet, daß die körperlichen Dinge aus Form und Materie zusammengesetzt sind, die Materie aber als Ursache der Veränderlichkeit Ursache des Seinsmangels der körperlichen Dinge ist und somit das Geschöpfliche nur in Gestalt der Formen aus Gott stammen kann. Die Lectiones und die Glossa erläutern nun diese Ableitung aus Gott in Gestalt der Formen vor allem im Hinblick auf die Zusammengesetztheit der Formen aus Allgemeinem und Besonderem, auf die im Commentum nur im Hinblick auf ihren negativen Aspekt ausdrücklich hingewiesen wird⁶³⁶.

In den Lectiones heißt es zur Feststellung des Boethius, die Theologie betrachte die Form selbst, die wahrhaft Form ist:

"Die Form selbst usw., d. h. die Gottheit, nämlich Gott selbst, der wahre Form und die Seinsheit (entitas) aller Dinge ist. Deshalb irren diejenigen, die in ihm irgendwelche Verschiedenheit und Vielheit ansetzen. Da er nämlich das Sein ist, rührt aus ihm niemals Nicht-Sein her, sondern nur Sein. Er ist nämlich der Urheber des Seins aller Dinge. Deshalb kommt von ihm niemals Nicht-Sein noch Teilung, weil in ihm keine Vielheit ist; denn wenn in ihm Teilung wäre, wäre auch Vielheit in ihm. Aber in ihm (ist) keine Teilung, sondern Einheit. Er (ist) nämlich die Einheit aller Dinge, weil er das Sein ist. Aus der Einheit (stammt) nämlich das Sein, aus der Teilung aber das Nicht-Sein. Deshalb irren diejenigen, die in den Formen Vielheit ansetzen, indem sie sagen, daß es die humanitas mehrfach gebe. Die Formen einigen nämlich, teilen nicht. Daher ist nämlich ein jeder Mensch, weil er an der Einheit der

Menschen teilhat. Daher (ist) ein jedes Sinneswesen, weil es an der Einheit der Sinneswesen teilhat, die die Form ist, die alle Sinneswesen einigt. Ähnlich einigt die humanitas alle Menschen. Deshalb (sind) diejenigen im Unrecht, die in solchen (Formen) Teilung ansetzen. In diesen (Formen) nämlich ist Einheit, nicht Teilung."⁶³⁷

Hier zeigt sich wieder sehr deutlich die enge geistige Verwandtschaft der Lectiones mit dem Commentum. Wie im Commentum wird betont, es gebe nur eine "humanitas", und wie im Commentum wird die Gattung "animalitas" als "forma" hingestellt. Der Gedankengang ist im einzelnen etwas konfus, was wohl dadurch erklärbar ist, daß es sich bei den Lectiones höchstwahrscheinlich um eine reportatio einer Vorlesung handelt. Der Sinn dürfte dennoch einigermaßen klar sein: Sofern das Seiende Unterschiedenheit enthält, die gleichzeitig Unterschiedenheit gegenüber anderem Seienden darstellt, enthält sein Sein Mangelhaftigkeit, ist sein Sein zugleich Nicht-Sein. Insofern dieser Mensch nicht jener Mensch ist, keiner das Menschsein schlechthin verkörpert, ist jeder mit Nicht-Sein behaftet. Sein besitzt ein jeder nur partiell, indem er - in eingeschränkter Weise - am Menschsein teilhat. Ebenso stellt das Menschsein selbst schon eine Einschränkung dar, ist in bezug auf die "animalitas" sowohl Sein wie Nicht-Sein⁶³⁸ usw. Alles Seiende, das in verschiedener Hinsicht dergestalt Sein wie Nicht-Sein enthält, muß in einem absoluten Sein⁶³⁹, das nur noch Sein, kein Nicht-Sein enthält, begründet sein. Dieses reine Sein darf keinerlei Vielheit enthalten. Die vorhandene Identität innerhalb der Unterschiedenheit zwischen den einzelnen Seienden deutet auf ein solches Sein hin. Da der Grad an Sein im Seienden sich an der jeweiligen allgemeinen Form bemißt, muß das absolute Sein absolute Form, d. h. wahrhaft Form sein. Die einzelnen Formen sind Einschränkungen dieser Form⁶⁴⁰. Die Einschränkung selbst kann nicht von der absoluten Form her erklärt werden. Von ihr kann nur kommen, was sie selbst ist, d. h. das Sein, nicht das Nicht-Sein. Woher das doch vorhandene Nicht-Sein, das - aus verständlichen Gründen - an den Formen weniger hervorgehoben wird, kommen soll, ergibt sich erst aus späteren Ausführungen. Im Hinblick auf die Metaphysik des Commentums ist bereits zu erwarten, daß dieses Nicht-Sein aus der Verbindung mit der Materie erklärt wird.

In der Glossa wird in ähnlicher Weise wie in den Lectiones extrem realistisch Gott als das reine Sein der Dinge bestimmt. So stellt der Verfasser bezüglich der "intelligibilitas", die er der Theologie zuordnet, fest:

"Die intelligibilitas aber ist jene Kraft der Seele, welche von diesen Formen alle Bestimmungen, durch die sie unter sich unterschieden waren, entfernend und allein das Sein und die Seinsheit, welches von ihnen übrigbleibt, betrachtend, alle Vielheit entfernt und die einfache Einigung aller Einigungen erblickt: wie wenn man z. B. die Bestimmung des Kreis-seins vom Kreis und die Bestimmung des Menschseins von der humanitas wegnimmt, bleibt von diesen allein die Seinsheit, welche alles in sich komplizit besitzt und die einfache Einfachheit und die einfache universitas ist."641

Der Verfasser stellt sich das Entfernen aller "termini" von den Formen, das nicht so verstanden werden darf, als ob mit den "termini" der Formen dem "esse" etwas Neues, Eigenständiges hinzugefügt wird⁶⁴², auf dem Wege der Arten und Gattungen bis hin zum Sein als dem Allgemeinsten vor. Darauf deuten die anschließenden Ausführungen hin. In diesen Ausführungen, die sich auf Gott als "Necessitas Absoluta" beziehen, stellt der Verfasser nach dem Hinweis, Gott führe daher, daß er Form ist, das Nicht-Seiende zum Sein⁶⁴³, zunächst fest:

"Aus der Form (ist) nämlich das Sein. Es ist nämlich das Sein aus der Teilhabe an der Einheit. Solange ist nämlich, was ist, sooft es eines ist und sich auf eine Weise verhält. Aber wenn es durch mehrere Weisen gespalten wird, so daß es nicht Eines ist, geht es zugrunde und ist nicht. Aus der Vielheit und aus der Unterscheidung und Teilung nämlich (kommen) Tod und Vergehen; denn diese gehen aus der Wandelbarkeit hervor, welche den Tod bringt."644

Der Sinn ist nicht sofort verständlich. Was Tod und Vergehen betrifft, so dürfte das substantiale Vergehen gemeint sein. Die Wandelbarkeit, die letztlich für dieses substantiale Vergehen verantwortlich ist, ist die materia prima, wie die unmittelbar anschließenden Ausführungen zeigen. Aber was ist gemeint damit, daß etwas zugrunde geht, wenn es durch mehrere Weisen gespalten wird, so daß es nicht eines ist? Das Gespaltenwerden durch mehrere Weisen muß wohl etwas anderes bedeuten als das Zugrundegehen, das ja erst die Folge davon ist.

Dann kann es aber nur heißen, daß die Form, die an sich ein - wenigstens relativ - Eines ist und so das Sein (Dauer) gewährleistet, wegen der Verbindung mit der Materie gespalten wird, indem Vielheit und Unterscheidung in sie eintreten. Weil von der Materie her in die Form Unterscheidung - "Nicht-Sein" also - eintritt, ergibt sich erst die Vergänglichkeit der Dinge. Diese Bedeutung geht auch aus der folgenden abschließenden Feststellung - nach vorangehender kurzer Darstellung der Materie als Potentialität, auf die wir noch eingehen werden - hervor:

"Deshalb werden diejenigen des Irrtums überführt, die die Formen teilen und spalten, die humanitas z. B. in eine Mehrheit von Formen, denn, wie gesagt, aus der Form (stammt) das Sein, aus Teilung aber und Abweichung Tod und Vergehen."⁶⁴⁵

Daß die "humanitas" in allen Menschen eine ist, kann in diesem Zusammenhang nur so als sinnvoll verstanden werden: Indem die verschiedenen Menschen an einer gemeinsamen Form partizipieren, besitzen sie Sein (Hätte jeder eine andere Form, besäße jeder nur Nicht-Sein). Insofern dann doch durch die Verbindung mit der Materie Unterschiedenheit in diese Form eintritt, verbindet sich ihr Sein mit Nicht-Sein⁶⁴⁶, woraus sich die Vergänglichkeit ergibt.

Natürlich besitzt die "humanitas" als eine "forma cum termino" an sich schon unabhängig von der Individuation Nicht-Sein (In der Individuation wird nur der höchste Grad von Nicht-Sein erreicht⁶⁴⁷). Der Verfasser erwähnt zwar in diesem Zusammenhang nicht die Gattungen, aber da er diese an anderer Stelle auch als "naturae" und "formae" hinstellt⁶⁴⁸, darf man wohl annehmen, daß er hier auch diese vor Augen hat.

c) Die "possibilitas determinata" und die "possibilitas absoluta"

Neben Gott, der "Necessitas Absoluta", wird in den Lectiones und in der Glossa wie im Commentum der Materie, die jetzt als "possibilitas absoluta" bezeichnet wird, eine bedeutsame

Rolle als verursachendes Prinzip für die körperlichen Dinge zuerkannt. Dabei sind in beiden Werken sogar deutliche Ansatzpunkte einer ganz neuartigen Bestimmung dieser "possibilitas" durch eine Verlegung in Gott selbst erkennbar. Wie gesagt, es handelt sich nur um Ansätze; die aristotelische Bedeutung bleibt maßgebend. Es stellt sich dabei die nicht unerhebliche Frage, ob dieses seltsame Nebeneinander vielleicht das Ergebnis einer nicht voll geglückten Verarbeitung verschiedenartiger zeitgenössischer Diskussionen bzw. Quellen ist.

In den Lectiones heißt es, die "possibilitas absoluta", welche von den Physikern "primordialis materia" oder "chaos" genannt werde, sei die "complicatio universitatis rerum in possibilitate tantum", von wo die Dinge zur Wirklichkeit gelangen; die "possibilitas determinata" aber sei die "explicatio" dieser "possibilitas absoluta" "in actu cum possibilitate"⁶⁴⁹. Diese Charakterisierung der "possibilitas absoluta" als "complicatio" und der "possibilitas determinata" als explicatio ist ungewöhnlich; legen die Metaphern "complicatio" und "explicatio" doch irgendwie die Vorstellung des Hervorgehens des einen aus dem anderen nahe. Diese Bedeutung ist wohl auch gemeint, wenn an anderer Stelle Gott als "complicatio universitatis rerum" charakterisiert wird und dabei sogar die Rede davon ist, daß die göttliche Einheit "vi et potestate" Vielheit ist⁶⁵⁰. Die mit den Einzel-
dingen identische "possibilitas determinata" kann aber nur dann sinnvollerweise als "explicatio" der "possibilitas absoluta" - im Sinne der Herkunft - verstanden werden, wenn diese "possibilitas absoluta" mit Gott identifiziert wird.

Wenn diese "possibilitas absoluta" nun aber im gleichen Atemzug zum Gegenstand der Physik erklärt und mit den zu sehr aus der Tradition vorbelasteten Begriffen der "materia primordialis" und vor allem des "chaos" charakterisiert wird, so spricht dies gegen die soeben genannte Deutungsmöglichkeit.

Es kommt darin zum Ausdruck, daß entweder die Charakterisierung der "possibilitas absoluta" und der "possibilitas determinata" als "complicatio" und "explicatio" das Ergebnis einer unreflektierten rein verbalen Übernahme einer Materiedeutung im zuerst genannten Sinne ist oder aber die Begriffe "complicatio" und "explicatio" allzu unverbindlich verwendet werden.

Weit mehr als die Darstellung in den Lectiones weist die Darstellung der Gloassa auf eine Verlegung der "possibilitas absoluta" in Gott selbst hin. Innerhalb der zuletzt dargelegten Ausführungen über das Verhältnis von Form und Sein stellt der Verfasser bezüglich der "Wandelbarkeit", die letztlich das Vergehen verursacht, fest:

"Diese aber ist reine Möglichkeit, die in sich alles einfaltet. Sie ist nämlich die Universitas in absoluter Möglichkeit. Dasjenige nämlich, was in der Einfachheit des göttlichen Geistes eingefaltet ist, besaß die Möglichkeit, zur Wirklichkeit geführt zu werden, und ist Mögliches. Darin also, daß die Universitas der Dinge bald darin besteht, daß sie in diesen Teil gewendet werden kann, bald darin, daß sie in den entgegengesetzten Teil zurückfallen kann, ist sie absolute Möglichkeit. Sie ist nämlich frei zu diesem und zu jenem."⁶⁵¹

Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß die Charakterisierung der "possibilitas absoluta" in diesen Ausführungen auf eine Identifizierung der "possibilitas absoluta" mit Gott selbst hinausläuft. Wie bei der Kennzeichnung der göttlichen Einheit als "vi et potestate pluralitas" in den Lectiones, wo allerdings in diesem Zusammenhang nicht von der "possibilitas absoluta" die Rede ist, fühlt man sich bei diesen Ausführungen über die "possibilitas absoluta" in der Glossa lebhaft an Eriugena⁶⁵² erinnert. Daß es dem Verfasser der Glossa nun aber doch nicht um eine wirkliche Identifizierung der "possibilitas absoluta" mit Gott geht, daß er vielmehr wie der Verfasser der Lectiones diese "possibilitas absoluta" letzten Endes zu einem außergöttlichen eigenen Prinzip hypostasiert, zeigt sich bereits in den unmittelbar anschließenden

Ausführungen. Der Verfasser setzt hier diese "possibilitas absoluta" mit der "materia primordialis", der "hyle", dem "chaos" usw. gleich und bezeichnet sie zudem als von Gott geschaffen, wobei die Deutung dieser Schöpfung als eine Multiplizierung der göttlichen Einheit sehr naiv anmutet⁶⁵³.

Die Hypostasierung der "possibilitas absoluta" zu einem eigenständigen, wenn auch von Gott geschaffenen Prinzip zeigt sich nicht zuletzt auch darin, daß sowohl in den Lectiones wie in der Glossa im Anschluß an die Darstellung des Commentums⁶⁵⁴ diese "possibilitas" Gott als "actus" entgegengesetzt wird, wobei in den Lectiones sogar wie im Commentum beide als "principia" bzw. "elementa" bezeichnet werden⁶⁵⁵.

d) Die "necessitas complexionis" und die drei übrigen "modi universitatis"

Sowohl von der "Necessitas Absoluta" wie von der "possibilitas absoluta" sind die beiden übrigen "modi", die "necessitas complexionis" und die "possibilitas determinata", abhängig. Die "necessitas complexionis" steht an Stelle der "natura" bzw. der "numeri" im Commentum. In den Lectiones und in der Glossa ist allerdings im Zusammenhang mit der "necessitas complexionis" keine Rede von den Zahlen.

In den Lectiones wird die "necessitas complexionis" als jener "modus" der "universitas" geschildert, in dem diese in einer gewissen Ordnung und Entwicklung, aber dennoch auf unveränderliche Weise enthalten ist, als "explicatio" der Dinge, die in der "Necessitas Absoluta" komplizit enthalten sind, in einer Ordnung, die von den Physikern "fatum" genannt wird⁶⁵⁶. Bezüglich dieses "fatums" beruft der Verfasser sich auf Boethius, der das "fatum" als "explicatio" des in der göttlichen "providentia" auf einfache Weise Enthaltenen schildert⁶⁵⁷.

In den Ausführungen über die göttlichen Ideen, von denen im Genesiskommentar und im Commentum keine Rede ist, wird der schwierige Versuch unternommen, zu erklären, inwiefern die Formen in ihrer Verschiedenheit unter sich und gegenüber der göttlichen Form in gewissem Sinne vorgegeben sind, ohne daß dabei in Gott selbst wirkliche Vielheit anzusetzen ist. Man versucht dieses Problem dadurch zu lösen, daß man die Verschiedenheit zwischen den Ideen und gegenüber Gott selbst von der Materie her zu erklären versucht.

In den Lectiones wird Gott als erste Form, als "forma formarum" bezeichnet, weil der göttliche Geist die Formen, d. h. die Naturen der Dinge, die von den Philosophen "Ideen" genannt werden, in sich erzeugt. Weil der göttliche Geist sie in sich erzeugt und sie von dort in die Materie gelangen, haben diese Ideen ihr Sein durch Gott und die Materie; denn ohne die Materie können sie nicht sein, und sie können auch nicht von Gott gemacht werden außer im Hinblick auf die Materie⁶⁶⁰. Der Verfasser weist sodann, um zu zeigen, daß zwar die Ideen der Materie verpflichtet sind, nicht aber der göttliche Geist, auf den Menschen hin, der in seinem Geiste im Hinblick auf die Materie Kunstformen oder Figmente entwirft, die der Materie verpflichtet sind, ohne daß der menschliche Geist selbst dabei der Materie verpflichtet ist⁶⁶¹.

Betrachtet man diese Ausführungen für sich, so kann man aus ihnen kaum mehr entnehmen, als daß der göttliche Geist ebenso wenig wie der menschliche Geist bei der Erzeugung der Ideen in wirklichen Kontakt mit der Materie tritt. Daß bei dem Konzipieren der Ideen keine Vielheit von Bewußtseinsinhalten in den göttlichen Geist treten soll, vermag das angeführte Beispiel des menschlichen Geistes kaum zu erläutern. Nun erklärt der Verfasser aber anläßlich der Ausführungen des Boethius über die Formen außerhalb der Materie ausdrücklich, in der "necessitas complexionis" seien mehrere Urbilder enthalten, die im göttlichen Geiste alle ein Urbild seien⁶⁶². Angesichts

dieser Feststellung kann man die gesamten Darlegungen über die göttlichen Ideen in den Lectiones nur so verstehen: Von Gott her gesehen sind die Ideen, in denen Gott sich selbst denkt, inhaltlich mit der Einfachheit des göttlichen Seins identisch; der Realisierung außerhalb Gottes sind jedoch von vornherein Grenzen gesetzt, so daß man deshalb von einer Vielheit von Ideen sprechen muß, die unter sich und von der göttlichen Form verschieden sind.

Die Rolle der Materie, die für diese Begrenzung verantwortlich ist, bleibt allerdings zweifelhaft. Wenn die Konzipierung der Ideen im Hinblick auf die Materie erfolgen soll, muß die Materie doch streng genommen auch im Denken Gottes, und zwar - gemäß den allgemeinen Voraussetzungen - in dem auf die Einfachheit des göttlichen Seins gerichteten Denken enthalten sein. Diese Konsequenz wird nicht gezogen, weil man offensichtlich die Materie als eigenes Prinzip für die Erklärung der Begrenztheit der Formen, die von Gott selbst her nicht erfolgen darf, benötigt.

Die Ausführungen in der Glossa sind nicht ganz so klar wie die in den Lectiones. Der Verfasser stellt fest:

"Wenn aber jemand betrachtet, wie der Geist natürlicherweise die Formen und Ideen erzeugt und konzipiert, erkennt er, wie Gott Form ist. Gott konzipierte deshalb die Formen aller Dinge, bevor sie mit der Materie verbunden wurden, wobei aber dennoch die Materie vorlag. Da aber (?obgleich aber?) die Wandelbarkeit von der Unwandelbarkeit geschaffen ist, ging die Unwandelbarkeit der Wandelbarkeit nicht zeitlich voran. Sie liegt also der Konzeption der Formen vor. Daß wir nämlich "die Formen" und "der Formen" sagen, dies resultiert bereits aus der Wandelbarkeit der Materie. Der Fluß der Materie verursacht nämlich, daß Unterscheidung und Vielheit zwischen den Formen beim Sprechen hereinwinkt."663

Es fragt sich, wie das Vorliegen der Materie gemeint ist. Liegt die Materie als etwas Außergöttliches vor, oder liegt sie vor, insofern sie in Gott selbst, von dem sie geschaffen ist, gründet und Gott ihr so nicht zeitlich vorangeht⁶⁶⁴? Da die

Materie als reine Potentialität gedeutet und ihr das Sein abgesprochen wird, muß wohl Letztes gemeint sein.

Der Verfasser vergleicht dann die Erzeugung der göttlichen Ideen im Hinblick auf die Materie mit der Konzipierung des Kunstwerkes im menschlichen Geist⁶⁶⁵. Er bemerkt, daß die Formen, wenn sie sich mit der Materie verbunden haben, nicht mehr wirkliche Formen, sondern nur noch Abbilder der Wahrheit der Formen sind⁶⁶⁶, und stellt fest:

"Daher kommt es, daß Plato im Parmenides sagt, daß alle Formen darin, daß sie Form und ohne Unterscheidung sind, die Form der Formen sind. Und es gibt nicht mehrere Formen, sondern eine Form, die, da sie nicht mit der Wandelbarkeit verbunden ist, nicht in die Materie eingehen kann ... Deshalb heißt es mit Recht, daß sie nicht Abbild ist."⁶⁶⁷

Wenn der Verfasser in dieser Weise den materiellen Formen unmittelbar die Formen gegenüberstellt, die darin, daß sie Form und ohne Unterscheidung sind, eine Form sind, es also nicht mehrere Formen gibt, so geht daraus hervor, daß er wie der Verfasser der Lectiones in Gott keine Vielheit von Bewußtseinsinhalten angesetzt wissen will. Entsprechend spricht er bezüglich des komplizierten Enthaltenseins der Dinge in Gott ausdrücklich auch von dem komplizierten Enthaltensein in der Einfachheit des göttlichen Geistes⁶⁶⁸. Außerdem stellt er im Zusammenhang mit der "rerum universitas in deo" fest, alles, was in Gott ist, sei Gott selbst⁶⁶⁹. Die Rede von der Explikation der Ideen darf man demnach wohl ähnlich verstehen wie die Ausführungen in den Lectiones darüber, daß es mehrere Urbilder gibt und es doch wiederum nur ein Urbild gibt.

e) Die "modi universitatis" als Gegenstände der spekulativen Wissenschaften

Wie bereits festgestellt, ist in den Lectiones und in der Glossa bezüglich der "necessitas complexionis" nicht von den Zahlen die Rede. Die Darstellung der "necessitas complexionis" in den Lectiones und in der Glossa weist jedoch in der Zuordnung der "necessitas complexionis" an die Mathematik⁶⁷⁰ auf

das Commentum zurück. Der Physik werden die "possibilitas absoluta" und die "possibilitas determinata" zugewiesen⁶⁷¹.

Was die Betrachtungsweise von Physik und Mathematik betrifft, so wird in den Lectiones ständig im Anschluß an Boethius betont, die Physik betrachte die Formen in der Materie, abstrahiere diese Formen nicht von der Materie, ohne die sie nicht sein können, und von der aus der Materie resultierenden Wandelbarkeit, die Mathematik betrachte dagegen die Formen ohne die Materie und die aus ihr resultierende Wandelbarkeit, obgleich diese Formen nicht ohne die Materie sein könnten⁶⁷². Über die Darstellung des Boethius hinaus geht bereits die Betonung, daß die Physik nur Abbilder der Dinge, die Mathematik dagegen die Formen in ihrer Wahrheit, den wahren Kreis, das wahre Dreieck, von denen in der Materie nur Abbilder vorfindbar sind, betrachtet⁶⁷³.

Höchst befremdlich wirkt es, wenn die der Physik zugehörige "ratio" als "opinio" hingestellt wird (durch ethymologisch richtige Ableitung von "ratio" aus "reor")⁶⁷⁴. Diese Deutung der "ratio" und der Physik allein ist wohl schon geeignet, Zweifel an der Wahrscheinlichkeit aufkommen zu lassen, daß Thierry von Chartres, der Verfasser des Genesiskommentares, Urheber der Lectiones ist⁶⁷⁵. Immerhin scheint der Verfasser eine klare Vorstellung von dem wirklichen Gegenstand der Mathematik zu haben, indem er auf Kreis und Dreieck hinweist. Unsere Feststellung, die "necessitas complexionis" werde nicht mit den Zahlen in Verbindung gebracht, scheint nicht gerechtfertigt zu sein. Nun deuten aber andere Ausführungen darauf hin, daß der Verfasser der Lectiones wie der des Commentums bereit ist, die Mathematik in einem ganz weiten Sinne zu deuten. Die Physik, stellt er fest, betrachtet die vier Elemente, die Körper selbst, wie sie in der Wirklichkeit sind, die Mathematik betrachtet die Formen der Elemente, die Formen der Körper, die Quantitäten, Qualitäten und das übrige abstrakt, d. h. nicht, wie sie in der Wirklichkeit sind⁶⁷⁶. Da diesen Ausführungen keine weiteren Erläuterungen folgen, laufen sie doch wieder auf eine Gleich-

setzung der Inhalte der beiden Wissenschaften hinaus, indem die Mathematik zu allgemein als eine nicht nur auf Quantitäten bezogene Wissenschaft verstanden wird. Schließlich ergibt sich aus der ontologischen Deutung der aristotelischen Kategorien sowie aus der Darstellung der mathematischen Trinitätsspekulation, auf die wir noch eingehen werden, daß von einer Identifizierung der "necessitas complexionis" mit den Zahlen im Sinne des Genesiskommentares keine Rede sein kann.

Die Darstellung in der Glossa unterscheidet sich im wesentlichen nicht von der in den Lectiones. Bezüglich der Physik scheint der Verfasser sich nicht ganz klar darüber zu sein, ob die Physik die Formen, die nicht außerhalb der Materie existieren können, in ihrer Betrachtung von der Materie abstrahieren kann⁶⁷⁷. Er hat dabei offensichtlich die Tatsache - um die es nicht geht -, daß auch die Physik vom Individuellen abstrahiert, vor Augen⁶⁷⁸. Bezüglich der Mathematik stimmt er wieder ganz mit Boethius darin überein, daß die Gegenstände der Mathematik nicht außerhalb der Körper subsistieren können, wenn die Mathematik sie auch unabhängig von den Körpern betrachtet⁶⁷⁹.

Was den konkreten Inhalt der Mathematik betrifft, die der Verfasser ja ebenso wie der Verfasser der Lectiones der "necessitas complexionis" zuordnet, so ist in der Glossa die gleiche Verallgemeinerung des Begriffes feststellbar wie im Commentum und in den Lectiones. Bezüglich der der Mathematik zugehörigen "disciplina" stellt der Verfasser nach dem Eingehen auf die "ratio"⁶⁸⁰ fest, die "disciplina" betrachte die einzelnen Qualitäten und Proprietäten der Formen oder diese Formen selbst, wie sie wahrhaft sind, so jedoch, daß sie die einzelnen Termini von ihnen nicht entfernt: wenn ich die humanitas oder den Kreis in ihrem wahren Sein betrachte, so nämlich, wie sie durch den Fluß der Materie nicht verändert werden, finde ich ihre Natur, die sie in der zugrunde gelegten Materie nicht haben können, daß im Kreis alle Radien gleich lang sind, daß die Natur der humanitas alles Monströse abweist⁶⁸¹. Wie im

Falle des Commentum und der Lectiones besteht kein Anlaß dazu, aus dieser Gleichsetzung der Inhalte der Physik und der Mathematik die Konzeption einer quantitativen Physik herauszulesen⁶⁸². Im übrigen wird in der Glossa wie in den Lectiones die der Physik zugeordnete "ratio" als "opinio" gedeutet⁶⁸³.

f) Vergleich mit der Darstellung bei Clarenbaldus von Arras

Die Lehre von den vier "modi universitatis" mit ähnlich fester Terminologie wie in den Lectiones und in der Glossa wird auch von Clarenbaldus von Arras in seinem Kommentar zu "De Trinitate"⁶⁸⁴ vorgetragen, außerdem von dem - vielleicht mit Clarenbaldus identischen - Schüler Thierrys von Chartres, der dessen Genesiskommentar an eine hohe Persönlichkeit sandte und in dem beigefügten von ihm selbst verfaßten Genesiskommentar diese Lehre vorträgt⁶⁸⁵. Auf die Dreizahl von "necessitas absoluta", "necessitas complexionis" und "possibilitas determinata" reduziert wird sie auch in dem von Haring Clarenbaldus von Arras zugeschriebenen Kommentar zu "De hebdomadibus" kurz gestreift⁶⁸⁶.

Von den Darstellungen in den Lectiones und in der Glossa unterscheiden sich diese Darstellungen dadurch, daß sie die "modi" nicht einzelnen Wissenschaften zuordnen. Auch wird die "necessitas complexionis" bzw. "necessitas concatenationis" weder mit den Formen oder Ideen noch, wie man es von der Darstellung der "modi" im Commentum erwartet, mit den Zahlen, sondern nur allgemein mit dem "fatum" identifiziert.

Die Frage einer möglichen Abhängigkeit der Darstellungen in den Lectiones und in der Glossa einerseits und der Darstellungen im Kommentar des Clarenbaldus von Arras und in dem Genesiskommentar des vielleicht mit Clarenbaldus identischen Schülers andererseits kann zur Zeit noch nicht endgültig beantwortet werden. Setzt man jedoch nicht einfach wie Haring voraus, daß

das Commentum, die Lectiones und die Glossa Werke Thierrys von Chartres sind, so ist es auch nicht mehr selbstverständlich, daß Clarenbaldus seine Darstellung aus den Lectiones oder aus der Glossa schöpfte⁶⁸⁷. Als wahrscheinlicher erscheint vielmehr, daß die Darstellungen in den Lectiones und in der Glossa das Ergebnis einer Zusammenfassung der Darstellung bei Clarenbaldus bzw. dem anonymen Schüler, sei dieser nun mit Clarenbaldus identisch oder nicht, und der des Commentums sind⁶⁸⁸.

In diesem Fall muß man allerdings die Möglichkeit einer relativ späten Entstehungszeit der Lectiones und der Glossa in Betracht ziehen; denn Clarenbaldus schrieb seinen Kommentar erst nach 1153, und der Genesiskommentar des anonymen Schülers dürfte kaum früher verfaßt worden sein⁶⁸⁹. Wir sehen keine Veranlassung, an der Möglichkeit einer derart späten Entstehung zu zweifeln. Der relativ unpolemische Charakter der beiden Werke hindert jedenfalls nicht daran, diese Möglichkeit in Betracht zu ziehen.

Damit erhebt sich zugleich die Frage, ob die Verfasser der Lectiones und der Glossa überhaupt noch unmittelbare Schüler Thierrys von Chartres waren. Wir sind der Meinung, daß sie zumindest bei Thierry nicht so studiert haben, wie er es wohl erwartete. Wir können uns nicht vorstellen, daß eifrige Schüler Thierrys derart vage Vorstellungen von Mathematik hegten. Diese Feststellung betrifft allerdings auch den Verfasser des Commentums.

Es bleibt nun aber noch die Frage, ob die Ausgestaltung der "modi universitatis" bei Clarenbaldus von Arras bzw. bei dem anonymen Schüler, die sich doch beide als direkte Schüler Thierrys von Chartres bezeichnen, auf Thierry zurückgehen könnte. Hier muß nun die Tatsache berücksichtigt werden, daß im Commentum, das Clarenbaldus wahrscheinlich benützte, zwar von den "modi" die Rede ist, aber noch nicht die feste Terminologie wie bei Clarenbaldus und dem anonymen Schüler vorliegt.

Bei der Behandlung der modi in Commentum haben wir bereits darauf hingewiesen, daß die modi in der allgemeinen Form von Gott, Materie, Formen und Einzeldinge bekanntes Chartreser Gedankengut gewesen sein dürften, während die Gleichsetzung der Formen mit den Zahlen speziell auf Thierry zurückweist. Es drängt sich nun der Verdacht auf, daß die spezielle Ausgestaltung der modi, wie sie bei Clarenbaldus und dem anonymen Schüler begegnet, Clarenbaldus oder auch dem anonymen Schüler, falls dieser nicht mit Clarenbaldus identisch ist, zuzuschreiben ist⁶⁹⁰.

2. Die mathematische Trinitätsspekulation

Wie im Falle des Commentum spricht auch im Falle der Lectiones und der Glossa die Art der Verwendung der mathematischen Trinitätsspekulation gegen Thierry als Urheber dieser Werke. Der Vergleich zwischen der Darstellung im Genesiskommentar, im Commentum, in den Lectiones und in der Glossa zeigt darüber hinaus die Unwahrscheinlichkeit, daß eines der beiden Werke den Verfasser des Commentum zum Urheber hat. Gleichzeitig liefert er Anhaltspunkte dafür, daß wahrscheinlich auch die Lectiones und die Glossa nicht denselben Verfasser haben⁶⁹¹.

Die mathematische Trinitätsspekulation erscheint in diesen Werken nicht mehr wie im Commentum innerhalb der Kommentierung zum zweiten Kapitel von "De Trinitate". In der Glossa hat sie einen etwas kümmerlichen Platz innerhalb der Ausführungen zum fünften Kapitel zu "De Trinitate" erhalten; in den Lectiones erscheint sie nach einer Andeutung in den Ausführungen zum fünften Kapitel zu "De Trinitate" erst nach der eigentlichen Kommentierung des Werkes in einem Anhang sozusagen unter der Rubrik "Verschiedenes". Darin zeigt sich wohl bereits, daß dieser Spekulation keine große Bedeutung beigemessen wird. Ein wirklicher Zusammenhang mit den ontologisch-kosmologischen Vorstellungen innerhalb der Ausführungen zum zweiten Kapitel zu

"De Trinitate" dürfte nicht mehr gegeben sein. Zugleich muß man berücksichtigen, daß an Stelle dieser mathematischen Trinitätsspekulation, die ja an sich schon nicht mehr in den Rahmen der Ontologie dieser Werke paßt⁶⁹², auch keine andere vergleichbare, d. h. die schöpferische Aktivität Gottes betreffende, Trinitätsspekulation getreten ist.

In den Lectiones wird nach der Feststellung, daß es drei Weisen gibt, die Trinität zu betrachten, nämlich die theologische, die mathematische und die ethische, Augustin die Deutung des Vaters als Einheit, des Sohnes als Gleichheit und des hl. Geistes als Verbindung der Einheit und Gleichheit gemäß der mathematischen Betrachtungsweise zugeschrieben⁶⁹³. Wenn hier die mathematische Betrachtungsweise als eine neben anderen gesehen wird bzw. durch die Abgrenzung gegen die theologische als eine untergeordnete Betrachtungsweise hingestellt wird, so zeigt sich darin der ganze Abstand von der Darstellung im Genesiskommentar.

Allerdings ist in der folgenden Darstellung inhaltlich gesehen eine relativ große Übereinstimmung mit dem Genesiskommentar feststellbar. Der Verfasser fährt fort:

"Die Einheit erzeugt gemäß den Mathematikern alle Vielheit. Die Einheit wird nämlich onitas, d. h. Seinsheit (entitas) genannt. Es heißt nämlich, daß eine Sache solange ist, als sie eines ist. Daher ist klar, daß das Sein von allem aus der Einheit besteht. So ist die Einheit Ursache der Existenz aller Dinge. Ihr aber kann nichts Ursache für das Sein sein. Vielmehr ist sie aus sich, was sie ist. Wegen dieser Ähnlichkeit der Einheit mit der Zahl heißt es, daß im Vater die Einheit ist. Der Vater ist nämlich diese Eigentümlichkeit der göttlichen Substanz, durch die diese die Schöpferin aller Dinge ist und alles erzeugt und von nichts erzeugt oder erschaffen wird."⁶⁹⁴

Hinsichtlich der Gleichheit heißt es dann:

"Im Sohn aber heißt es, daß die Gleichheit ist. Gleichheit aber wird genannt, wo nicht mehr und nicht weniger ist als das, was zum Sein einer Sache gehört. Die erste Gleichheit aber findet sich in der Multiplikation der Einheit mit sich

selbst. Die Einheit nämlich einmal ist nichts anderes als Einheit. Wenn dort nämlich mehr oder weniger wäre, würde dort Vielheit gefunden, und es würde so aus der Multiplikation der Einheit mit sich etwas anderes als Einheit hervorgehen. Diese Einheit ist nämlich die Grenze aller Dinge. Sie aber wird von keinem begrenzt. Die Gleichheit aber wird der göttlichen Substanz zugeschrieben daher, daß sie Sohn ist, weil sie im Wort, d. h. in dem vom Vater erzeugten Sohn alles geschaffen hat. Und deshalb heißt es, daß alles in der göttlichen Weisheit gemacht wurde."⁶⁹⁵

Bezüglich der Verbindung der Einheit und Gleichheit stellt der Verfasser dann fest, daß die Einheit und die Gleichheit zueinander hinstreben, diese Liebe zwischen Einheit und Gleichheit die Verbindung beider ist; gleichzeitig hebt er hervor, daß es nur eine einzige Einheit gibt, die dennoch dreifach in der Proprietät ist⁶⁹⁶. Abschließend erklärt er, die Einheit bewirke die Zahl, die Gleichheit die Proportion und die Verbindung die Proportionalität⁶⁹⁷.

Wir haben bereits bei der Behandlung der Trinitätsspekulation im Genesiskommentar auf die hier gegebene trinitarische Deutung der Zahl als numerus, proportio und proportionalitas hingewiesen und festgestellt, daß die Darstellung der Lectiones diesbezüglich wirklich eine Ergänzung des im Genesiskommentar Fehlenden enthält. Auch die übrigen Ausführungen weisen speziell auf den Genesiskommentar zurück. Weder inhaltlich noch terminologisch⁶⁹⁸ lassen sich besondere Übereinstimmungen mit der Darstellung im Commentum aufzeigen. Die Deutung des hl. Geistes als "amor" ist zu geläufig, als daß man darin eine besondere Übereinstimmung mit den Ausführungen im Commentum sehen könnte. Die auch im Commentum enthaltene Deutung der unitas als onitas und entitas wird dort nicht im Zusammenhang mit der Trinität gegeben.

Trotz der Übereinstimmung dieser - im Hinblick auf das Commentum sorgfältig wirkenden - Ausführungen mit der Darstellung des Genesiskommentares und trotz der gegebenen Ergänzung glauben wir nicht, daß sie auf Thierry von Chartres als Urheber hinweisen. Abgesehen davon, daß der eigentlichen Zahlenspekulation hier nur noch eine symbolische Funktion zu-

gewiesen wird, müßte man von Thierry von Chartres eine vollständigere Ergänzung des im Genesiskommentar Fehlenden erwarten. Da die Verteilung der kosmologischen Funktionen an die beiden ersten göttlichen Personen beibehalten wird, hätte man auch die Zuweisung einer kosmologischen Funktion an die dritte trinitarische Person erwarten müssen. Der Hinweis auf die proportionalitas genügt nicht; denn den Zahlen wird ja nur eine symbolische Bedeutung beigemessen.

Die mathematische Trinitätsspekulation in der Glossa ist noch reduzierter als die in den Lectiones. Nach dem Hinweis, Augustin untersuche in "De Trinitate" die Trinität in den Einzeldingen und entdecke gemäß der Physik in den Einzeldingen die Dreiheit von Gewicht, Maß und Zahl⁶⁹⁹, stellt der Verfasser fest, die Trinität werde außerdem "theologice, mathematice, ethice" behandelt⁷⁰⁰. Die diesbezügliche mathematische Doktrin, fährt er fort, füge nur Augustin hinzu, indem er sage (?füge Augustin hinzu, indem er nur sage?), daß im Vater die Einheit, im Sohn die Gleichheit dieser Einheit und im heiligen Geist die Verbindung und die Liebe der Einheit und Gleichheit sei⁷⁰¹. Erläuternd führt er aus:

"Die Einheit selbst ist nämlich onitas und entitas, welche vor aller Andersheit ist. Wenn aber Erzeugung stattfindet, handelt es sich um die Vervielfachung derselben Natur in eine Sache derselben Natur. Es wird aber die Einheit in sich selbst multipliziert und (dabei) die Einheit erzeugt, welche nichts anderes ist, als das ist, von dem sie erzeugt wird. Es ist dennoch eine andere Einheit. Es ist klar, daß die Einheit von der Einheit erzeugt wird. Aber weil dies von Beginn an war - daher, daß die Einheit war, wenn es so gesagt werden kann, war gleich das in gleicher Weise Eine, welches Einheit ist -, deshalb nenne ich diese Erzeugung ewig."⁷⁰²

Diese Erzeugung weiter erklärend, fährt er fort:

"Nämlich allein die Einheit geht der Andersheit voran und ist ihr vorangegangen. Aber die Andersheit (kommt) aus der Wandelbarkeit oder (vielmehr kommt) die Wandelbarkeit, welche die Zeit verursacht hat, aus der Andersheit. Nichts ist aber vor der Zeit, was nicht ewig ist. Die Einheit ist nämlich ewig und die Gleichheit der Einheit, die die Seinsform ist. Darin nämlich besteht sie, daß sie nicht mehr und nicht weniger hat. Anders würde sie nämlich die Gleichheit vernichten."⁷⁰³

Abschließend stellt der Verfasser fest:

"Aber nichts ist ewig außer der Vater, der Sohn und der hl. Geist. Und diese sind ein Ewiges, welches auch Seinsheit ist, weil es Gleichheit des Seins (*aequalitas essendi*) ist. Weit weist es die Teilung von sich, weil es Einheit ist. Sich selbst umfaßt es aus sich selbst in diese Verbindung, weil es Liebe und Verbindung ist. Die Einheit ist deshalb der Vater, die Gleichheit der Einheit der Sohn, die Verbindung der Einheit und Gleichheit der hl. Geist." 705

Diese Darstellung unterscheidet sich nicht wesentlich von der in den *Lectiones*. Wie dort wird die mathematische Trinitätsspekulation als eine unter anderen angeführt. Dies ist allerdings insofern konsequent, als es der Metaphysik dieser Werke entspricht. Die Verfasser der *Lectiones* und der *Glossa* zeigen in dieser Folgerichtigkeit mehr Format als der Verfasser des *Commentums*.

Man vermißt beim Verfasser der *Glossa* einen Hinweis darauf, daß auch die Zahl noch, insofern sie nicht mehr Einheit ist, trinitarisch strukturiert ist, zumal er ja zuvor die trinitarische Struktur im Geschöpflichen hervorhebt. Damit fehlt auch jede spezielle Übereinstimmung mit der Darstellung im *Genesiskommentar*. Der Begriff "*aequalitas essendi*" (im Unterschied zur "*aequalitas existentiae*" im *Genesiskommentar*) deutet auf die Benützung der Darstellung des *Commentums* als Quelle hin.

Was die Deutung der beiden ersten göttlichen Personen als "entitas" und "forma essendi" betrifft, so enthält diese Deutung wegen der Entgegensetzung von Materie und Sein im Geschöpflichen keine Parallelität mehr zur Struktur des Geschöpflichen. Der Verfasser der *Glossa* hat dies vielleicht mehr empfunden als der der *Lectiones* und deshalb konsequenter darauf verzichtet, an dieser Stelle eine Ableitung des Geschöpflichen aus Gott zu versuchen.

E. ZUSAMMENFASSUNG

In unserer Einleitung haben wir - in Übereinstimmung mit der diesbezüglichen Forschung - dargelegt, daß der hochberühmte Lehrer namens Thierry, dem ein Zeitgenosse den Genesiskommentar zuschreibt, mit ziemlicher Sicherheit der in der ersten Hälfte des 12. Jh.s wirkende Thierry von Chartres ist. Bei der Analyse des Werkes erwiesen sich die Geschlossenheit und Einheitlichkeit der gedanklichen Konzeption. Wegen dieser Geschlossenheit konnten wir es auch wagen, den nicht durchgeführten oder nicht erhaltenen Teil des Werkes seinem Inhalt nach zu rekonstruieren.

Welcher Rang dem Genesiskommentar zukommt, dürfte dann auch bei der Analyse der drei überlieferten Kommentare zu "De Trinitate" deutlich geworden sein. Wir haben den Inhalt dieser Werke mit dem des Genesiskommentares verglichen, um die Haltbarkeit der Zuschreibung an Thierry von Chartres zu prüfen, und sind dabei in allen drei Fällen zu einem negativen Ergebnis gelangt.

Im Falle des Commentum zeigte sich zunächst, daß hier eine ganz andersartige Form- und Materiedeutung vorliegt als im Genesiskommentar. Diese Form- und Materiedeutung ordnet sich einer Erklärung des Gott-Welt-Verhältnisses ein, die wiederum sehr verschieden ist von der des Genesiskommentares; an Stelle einer monistischen Ableitung des Geschöpflichen steht ein nur schlecht verhüllter Dualismus. Der Verfasser fügt in dieses System die mathematische Trinitätsspekulation des Genesiskommentares ein, die hier nicht mehr am Platze ist. Diese Tatsache kann nicht so gedeutet werden, daß der Verfasser des Genesiskommentares bemüht ist, seine frühere Trinitätsspekulation innerhalb eines neuen metaphysischen Systems beizubehalten. In diesem Fall hätte man immer noch eine Ergänzung des im Genesiskommentar Fehlenden erwarten dürfen. Außerdem zeigte sich mehrfach die Unzulänglichkeit in der Deutung der Trinität als Einheit, Gleichheit und Ver-

bindung und in der damit zusammenhängenden Deutung der trinitarischen Beziehungen als Multiplikation der Einheit mit sich selbst. Alle diese Einzelheiten weisen auf einen Verfasser hin, der eine nicht von ihm selbst entwickelte Spekulation unselbständig übernommen hat. Ebenso spricht die Deutung der Mathematik und ihrer Gegenstände eindeutig gegen Thierry von Chartres als Autor.

Bezüglich der Lectiones und der Glossa ergaben sich grundsätzlich die gleichen Bedenken. Es konnten hinsichtlich der Deutung der Materie als reiner Potentialität zwar Ansätze, diese Potentialität als einen Aspekt der schöpferischen Aktivität Gottes zu deuten, festgestellt werden; es zeigte sich aber, daß der Dualismus letztlich doch bestimmend bleibt. Die mathematische Trinitätsspekulation ist in diesen Werken völlig zur Bedeutungslosigkeit abgesunken; sie erscheint nur noch am Rande als symbolische Interpretationsmöglichkeit. Diese Bescheidenheit müssen wir den Verfassern gegenüber dem Verfasser des Commentums als Verdienst anrechnen. Aus ihr darf aber nicht die Möglichkeit geschlossen werden, daß der Verfasser des Genesiskommentares in diesen Werken seiner früheren Spekulation mit der genügenden Freiheit gegenübersteht. Eine derartige Deutung dürfte man nur in Betracht ziehen, wenn man in den Darstellungen eine wirkliche Zusammenfassung derjenigen des Genesiskommentares sehen könnte. Nicht zuletzt spricht auch wie im Falle des Commentums die Bestimmung der mathematischen Gegenstände gegen Thierry von Chartres als Verfasser.

Das negative Ergebnis läßt die Frage nach den tatsächlichen Verfassern wie auch nach der Möglichkeit der Abhängigkeit von Thierry von Chartres selbst in der fehlenden Übereinstimmung offen. Wir haben auf die Möglichkeit hingewiesen, daß die Darstellungen der modi essendi in den Lectiones und in der Glossa Kontaminierungen der Darstellungen im Commentum und bei Clarenbaldus von Arras sind. Inwieweit aber die

Darstellungen im Commentum und bei Clarenbaldus von Arras, der doch betont, daß er die Vorlesungen seines Lehrers "Theodoricus Brito" nachahmen will, und im Zusammenhang der mit dem Commentum übereinstimmenden Form- und Materiedeutung auf seinen Lehrer hinweist, durch ein Werk oder den Unterricht Thierrys von Chartres inspiriert sind, kann zur Zeit nicht geklärt werden. Die Möglichkeit bzw. Wahrscheinlichkeit, daß Thierry seinen Schülern die aristotelische Form- und Materielehre vortrug, impliziert jedenfalls nicht, daß er sie selbst vertrat.

ANMERKUNGEN

A. EINLEITUNG: LEBEN UND WERKE THIERRY VON CHARTRES

1. Leben und Laufbahn Thierry von Chartres

1 OTTO VON FREISING, *Gesta Friderici*, 50 (49); ed. F.-J. Schmale, S. 224, 20 ff.: Petrus iste ex ea Galliae provincia, quae nunc ab incolis Brittania dicitur, originem trahens - est enim predicta terra clericorum acuta ingenia et artibus applicata habentium, sed ad alia negotia pene stolidorum ferax, quales fuerunt duo fratres Bernhardus et Theodoricus, viri doctissimi ... Was ist mit den "alia negotia" gemeint? Wenn R. L. POOLE, *The Masters of the Schools at Paris and Chartres in John of Salisbury's Time*, S. 338 einfach "stupid in matters of business" deutet, so ist das doch wohl eine etwas zu voreilige Deutung. A. HOFMEISTER, *Studien über Otto von Freising*, S. 670 stellt fest, daß Otto die beiden Brüder mit Abailard vergleiche, womit wohl ein starker Vorbehalt Ottos gegenüber den theologischen Bemühungen der beiden Brüder gemeint ist.

Zu der Frage, ob Otto, der als erster die auch in Thierry's Heptateuchon enthaltene neue Logik in Deutschland einführte, Schüler Thierry's war, siehe A. CLERVAL, *Les écoles de Chartres au moyen âge*, S. 245; A. HOFMEISTER, op. cit., S. 654 - 681; Ch. Haskins, *Studies in Mediaeval Science*, S. 226.

2 HIST. LITT. 13, S. 376 ff.

3 Siehe A. CLERVAL, *Les écoles*, S. 173 f. und R. L. POOLE, *The Masters*, S. 341.

4 Siehe J. LECLERCQ, *Textes sur Bernard et Gilbert de la Porré*, S. 109.

5 BALDERICH, *Gesta Alberonis* 26; ed. G. H. Pertz, *MGH SS* 8, S. 257: magistrum quoque Jarlandum Bisintinum et magistrum Teodericum Carnotensem duos fama et gloria doctores nostri temporis excellentissimos secum in sua ducens navali cammenata in illorum disputatione et collatione valde delectatus est et a curia domum reversus, decentibus donis largiter honoratos ad propria letos remisit.

Ob diese Reise nach Frankfurt zum dortigen Reichstag am 15. Aug. 1149 erfolgte, wie meist angenommen wird, oder zur Curia im März 1147, ist noch nicht geklärt.

- 6 A. CLERVAL, *Les écoles ...*, S. 159 ff. Clerval ist davon ausgegangen, daß Otto Bernhard an erster Stelle und damit als den Älteren der beiden Brüder anführe. Zu den Lebensdaten Bernhards vgl. auch R. L. POOLE, *The Masters ...*, S. 326 ff.
- 7 B. HAURÉAU, *Mémoire sur quelques chanceliers de l'église de Chartres*, S. 70.
- 8 CARTULAIRE DE NOTRE-DAME DE CHARTRES 3, S. 206 (Obituaires de la Province de Sens 2, S. 108 c): unter 5. Nov.: Obiit magister Theodoricus, cancellarius et archidiaconus alme Marie, qui dedit huic ecclesiae Bibliothecam septem liberalium artium, et de legibus Romanis librum Institutionum Iustiniani, librum Novellarum constitutionum ejusdem et librum Digestorum, et preter hec quadraginta quinque volumina librorum.
Auf die finanzielle Bedeutung eines derartigen Geschenkes hat B. Hauréau, *Mémoire sur quelques chanceliers ...*, S. 78 hingewiesen. Was Hauréau über die Einträglichkeit des Lehrberufes im 12. Jh. sagt, wird durch die Berichte Balderichs (s. Anm. 5) und Anselms von Havelsberg (s. Anm. 66) bezüglich Thierry voll bestätigt.
- 9 Siehe A. CLERVAL, *L'enseignement des arts libéraux ... d'après l'heptateuchon de Thierry de Chartres*. Dort findet sich auch eine Übersicht über die einzelnen im Heptateuchon enthaltenen Werke bzw. der Auszüge aus Werken größtenteils antiker Autoren (S. 281 - 282) sowie eine detaillierte Analyse (S. 284 ff.). Man vergleiche jedoch N. BUBNOV, *Gerberti ... opera mathematica*, S. XXVI - XXVIII; A. HOFMEISTER, *Studien über Otto von Freising*, S. 654 - 681; CH. HASKINS, *Studies in the History of Mediaeval Science*, S. 90 f.; M. MANITTEUS, *Geschichte der lat. Lit. des Mittelalters* 3, S. 200; M. GRABMANN, *Aristoteles im 12. Jh.*, S. 123 - 162; P. ISAAC, *Le "Peri hermeneias" on occident de Boèce à saint Thomas*, S. 54; M. L. MINIO-PALUELLO (s. Anm. 15); E. JEAUNEAU, *Le Prologus in Eptateuchon de Thierry de Chartres*.
- 10 Die beiden Manuskripte Ms. 497 und Ms. 498 der Stadtbibliothek von Chartres (von Clerval nach M. Chasles, *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque de la Ville de Chartres*, S. 29 - 36 als Nr. 141 und 142 angeführt) wurden 1944 durch einen Brand zerstört. Glücklicherweise existieren wenigstens noch zwei Mikrofilme davon (einer im Besitz des Pontifical Institute of Mediaeval Studies in Toronto, der andere im Besitz der Abtei Mont César in Löwen). Bezüglich der Literatur zu den beiden Handschriften s. E. JEAUNEAU, *Note sur l'école de Chartres*, S. 853.

- 11 Nachdem A. CLERVAL in L'enseignement ..., S. 278, S. 283 und S. 284 den Prolog nur auszugsweise zitierte, in Les écoles ..., S. 221 und S. 224 eine teilweise Übersetzung des Prologs und S. 224 eine teilweise Übersetzung der Einleitung zur Secunda editio des Donatus gab, hat E. JEAUNEAU erstmals den Prolog sowie die Einleitung zur Secunda editio des Donatus vollständig publiziert (Le Prologus in Eptatheucon de Thierry de Chartres, S. 174 f. und Note sur l'école de Chartres, S. 854 f.)
- 12 Prologus in Eptatheucon; ed. E. Jeuneau, Le Prologus ..., S. 174:
- 13 Ebd.: Encipit Prologus Theoderici in Eptatheucon.
- 14 A. VERNET, Une épitaphe inédite de Thierry de Chartres. Dieser Epitaph ist zu unterscheiden von dem 1908 von Wattenbach publizierten Epitaph (s. Anm. 24).
- 15 Nach A. CLERVAL, L'enseignement ..., S. 282 enthält das Heptateuchon das 1. Buch der Analytica priora, von der Topik das 8. Buch und von den Elenchi die ersten beiden Bücher. Zu den im Heptateuchon enthaltenen aristotelischen Werken hat inzwischen M. L. MINIO-PALUELLO zahlreiche Untersuchungen veröffentlicht (s. E. JEAUNEAU, Note sur l'école de Chartres, S. 853 f. und S. 865)
- 16 Zur Herkunft s. A. VERNET, Une épitaphe inédite ..., S. 663 ff.
- 17 EPITAPHIUM, Vers 57 - 58; A. Vernet, S. 670: Doctorem, protholevitam simul et logothetem/Hunc habuit Cartis vix habitura parem.
Zu den in Chartres beliebten griechischen Bezeichnungen s. A. Vernet, ebd. S. 663, Anm. 2.
- 18 Ebd., Vers 1; ed. A. Vernet, S. 669: Dignus Aristotelis successor TEODERICUS
- 19 Ebd., Vers 25 - 28; ed. A. Vernet, S. 670: Dissolvens Logice nodos penetravit ad illa/Que non adtigerant tempora nostra prius:/Primus Analeticos primusque resolvit Helencos,/E Gallis grecas accumulavit opes.
- 20 HIST. LITT. 13, S. 377. Die spätere Forschung hat ausnahmslos an dieser Identifizierung festgehalten.
- 21 Siehe Anm. 125. Die Tatsache, daß Joh. von Salisbury Thierry ohne Beinamen (Brito oder Carnotensis) nennt, während er alle übrigen zeitgenössischen Lehrer mit Beinamen nennt, weist schon darauf hin, daß unter den bekannteren Lehrern der ersten Hälfte des 12. Jh. nur einer den Namen Thierry trug. Auch in den meisten anderen zeitgenössischen Quellen wird Thierry ohne Bei-

namen erwähnt. Wenn er selbst - anders als im Hep-
tateuchon (s. Anm. 13) - sich in seinem Rhetorik-
kommentar "Theodericus Brito" nennt (s. Anm. 147),
so hat dies seinen besonderen Grund. Vgl. Anm. 92.

- 22 JOH. VON SALISBURY, Metal. II, 10; ed. C. Webb, S. 30:
Relegi quoque rethoricam apud Ricardum, quam prius cum
quibusdam aliis a magistro Theodorico tenuiter auditis
paululum intelligebam. Sed eam postea a Petro Helia
plenius accepi.
Zur Datierung dieses Unterrichtes bei Thierry s. Anm. 69.
- 23 Metal IV, 24; ed. C. Webb, S. 191: Satis ergo mirari non
possum quid mentis habeant (si quid tamen habent) qui
hec Aristotelis opera carpunt, que utique non exponere
propositum fuerat, sed laudare. Magister Theodericus,
ut memini, Topica non Aristotelis sed Trecasini Drogonis
irridebat; Eadem tamen quandoque docuit. Quidam audito-
res magistri Rodberti de Meliduno, librum hunc fere
inutilem esse calumniantur. Alii detrahunt Cathegoriis.
Die Verfasser der HIST. LITT. (Bd. 13, S. 377) verstan-
den den Text so, daß Thierry angeklagt wurde, die Topik
des Aristoteles zu verachten, er jedoch in Wirklichkeit
nicht die Topik des Aristoteles, sondern die des Drogon
von Troyes verachtete. Während B. HAUREAU dagegen
(Hist. de la phil. med. 1, S. 393) den Text so verstand,
daß Thierry die Topik des Aristoteles verachtete, machte
A. CLERVAL (L'enseignement ..., S. 288; Les écoles ...,
S. 170) sich die Deutung der Hist. litt. zu eigen.
Diese Deutung erscheint unzweifelhaft richtig, solange
man den Satz bezüglich Thierry für sich betrachtet,
liest man den Satz jedoch im Rahmen des Kontextes, so
kann man den Text nicht anders verstehen, als daß Thierry
die Topik des Aristoteles verlachte, sie bisweilen je-
doch lehrte. Vgl. A. HOFMEISTER, Studien über Otto von
Freising, S. 665, Anm. 3. C. WEBBS Anmerkung dazu in
John of Salisbury, S. 92 sowie M. MANITIUS, Gesch. der lat.
Lit. des Mittelalters 3, S. 198, die ebenfalls den Text so
verstehen, daß Thierry die Topik des Aristoteles verlachte.
- 24 "Epitaphium Theodorici"; ed. W. Wattenbach, Beschreibung
einer Handschrift mittelalterlicher Gedichte, S. 149
- 25 Vers 19 f.; ed. W. Wattenbach, S. 149: Emicuit nato
Brittania, risit alumpno/Gallia, Carnotis corpore,
queque suo.
Als Gebiet, in dem Thierry seine Ausbildung empfang,
gibt Anselm von Havelberg näherhin "Francia" an
(s. Anm. 64).
- 26 Vers 9 f.; ed. W. Wattenbach, S. 149: Doctor abest,
asinus cognomine, non quia durus/Sed quia doctrine
dulce ferebat onus.

- 27 Vgl. A. VERNET, Une épitaphe inédite ..., S. 662 ff.
- 28 A. CLERVAL hat diesbezüglich widersprüchliche Angaben gemacht. Siehe *Les écoles* ..., S. 160, wo er darauf hinweist, daß Thierry in denselben Akten, in denen Bernhard als Kanzler erscheint, als *magister scolae* erscheine, und ebd., S. 169, wo er feststellt, daß, während Bernhard in den Akten seit 1114 als Lehrer erscheine, Thierry nur 1121 auf dem Konzil von Soissons als *scolarum magister* begegne (s. Anm. 35). Bei Überprüfung der Akten, in denen Bernhard als Kanzler erscheint (*Cartulaires de l'Abbaye de Saint-Père* 2, S. 306, Nr. 52, zwischen 1101 und 1129 datierend, und S. 469, Nr. 1, mit Sicherheit 1124 datierend), mußten wir feststellen, daß Thierry in ihnen nicht erscheint. N. M. HARING folgt wohl A. CLERVAL, *Les écoles* ..., S. 160, wenn er feststellt (*Life and Works of Clarembald of Arras*, S. 23, Anm. 1): ... In 1119, Vulgrin retired (as Chancellor) and was succeeded by Bernard whose signature is found under documents dated 1119 and 1124. Those same documents show Thierry signing as *magister scolae*.
- 29 L. MERLET, *Lettres d'Ives de Chartres et d'autres personnages de son temps* (1087 - 1130), S. 443 - 471. Zur Datierung dieser Briefe vgl. R. L. POOLE, *The Masters* ..., S. 323 ff.
- 30 R. L. POOLE, *The Masters* ..., S. 325. Poole hat keine Angaben darüber gemacht, woraus er schloß, daß der Schreiber Bretone war.
- 31 L. MERLET, *Lettres d'Ives de Chartres* ..., Nr. 18, S. 460: ... et mihi amico tuo Aureliane manenti mitte libellos meos ..., *preterea de gente mea novas bene a fratre magistri B. exquisitas*.
A. CLERVAL, *Les écoles* ..., S. 193 übersetzt: Donne de mes nouvelles au frère de maître B(ernard).
- 32 L. MERLET, *Lettres d'Ives de Chartres* ..., Nr. 19, S. 461. Vgl. A. CLERVAL, *Les écoles* ..., S. 160 und R. L. POOLE, *The Masters* ..., S. 326.
- 33 L. MERLET, *Lettres d'Ives de Chartres* ..., S. 461; A. CLERVAL, *Les écoles* ..., S. 193; R. L. POOLE, *The Masters* ..., S. 324 f.
- 34 A. CLERVAL, *Les écoles* ..., S. 193; R. L. POOLE, *The Masters* ..., S. 324 f.
- 35 ABAILLARD, *Hist. calam.*; ed. J. T. Muckle, S. 196: ... quidam de adversariis meis id submuravit quod in libro scriptum deprehenderat solum Patrem Deum omnipotentem esse. Quod cum legatus subintellerisset, valde

admirans ei respondit hoc nec de puerulo aliquo credi debere quod adeo erraret, cum communis, inquit, fides et teneat et profiteatur tres omnipotentes esse. quo audito Terricus quidam scholaris (var. scholarum) magister irridendo subintulit illud Athanasii: Et tamen non tres omnipotentes sed unus omnipotens.

Sucht man die wörtliche Formulierung des Legaten zu rekonstruieren, so ist es wohl schwierig, eine Formulierung zu finden, die eindeutig so zu verstehen ist, daß es drei Allmächtige gibt, und damit die Reaktion Thierrys rechtfertigte. Immerhin hielt auch der Erzbischof von Reims offensichtlich eine stillschweigende Berichtigung der Worte des Legaten für notwendig (im Anschluß an den in Anm. 36 zitierten Text): Tunc archiepiscopus assurgens, verbis prout oportebat commutatis, sententiam legati confirmavit dicens: "Revera Domine", inquit, "omnipotens Pater, omnipotens Filius, omnipotens Spiritus sanctus ...

- 36 Im Anschluß an den in Anm. 35 zitierten Text: Quem cum episcopus suus increpare coepisset, et reprimere quasi reum qui in maiestatem loqueretur, audacter ille restitit, et quasi Danielis verba commemorans, ait: Sic fatui filii Israel, non iudicantes, neque quod verum est cognoscentes, condemnastis filium Israel. Revertimini ad iudicium, et de ipso iudice iudicate qui talem iudicem quasi ad instructionem fidei et correctionem erroris instituistis qui, cum iudicare deberet, ore se proprio condemnavit, divina hodie misericordia innocentem patenter sicut olim Susannam a falsis accusatoribus liberate.

- 37 HIST. LITT. 13, S. 377

- 38 Siehe B. HAURÉAU, *Mémoire sur quelques chanceliers ...*, S. 79; A. CLERVAL, *L'enseignement ...*, S. 279 und *Les écoles ...*, S. 169 f.; R. L. POOLE, *Illustrations of the History of Mediaeval Learning*, S. 100 und S. 316 und *The Masters ...*, S. 338; J. M. PARENT, *La doctrine de la création dans l'école de Chartres*, S. 14; N. M. HARING, *The Creator and the Creation according to Thierry of Chartres and Clarenbaldus of Arras*, S. 138 und *Life and Works of Clarenbald of Arras*, S. 23; A. VERNET, *Une épitaphe inédite ...*, S. 661.

- 39 Vgl. A. CLERVAL, *L'enseignement ...*, S. 279 und *Les écoles*, S. 153 f. und S. 169; A. VERNET, *Une épitaphe inédite ...*, S. 661; N. M. HARING, *Life and Works of Clarenbald of Arras*, S. 23.

- 40 ABAILLARD, *Hist. Calam.*; ed. J. T. Muckle, S. 194 f.

- 41 Siehe Anm. 250.

- 42 Siehe den Brief ROSCELINS an Abailard (ed. J. Reiners, *Der Nominalismus in der Frühscholastik*, S. 63 - 80)

und die Darstellung OTTOS VON FREISING (Gesta Frid. 50 (49); ed. F. - J. Schmale, S. 224 f.). Vgl. auch WILHELM VON ST. THIERRY, De erroribus Guillelmi de Conchis ad Sanctum Bernardum. ABAILARD selbst erwähnt in der Leidensgeschichte nur den am wenigsten begründeten Vorwurf, daß er die Existenz dreier Götter lehre (Hist. calam.; ed. J. T. Muckle, S. 193. Vgl. auch den Text in Anm. 35). Den Vorwurf des Arianismus im Sinne eines Gradualismus erhob später auch BERNHARD VON CLAIRVAUX gegenüber der Trinitätslehre Abailards (Epistolae CCCXXX - CCCXXXII; PL 182, 535 - 538). Vgl. R. L. POOLE, Illustrations ..., S. 130 ff.

- 42a Auf Thierry als Verfasser des Genesiskommentares gehen wir weiter unten ausführlicher ein.
- 43 Siehe Anm. 247.
- 44 Siehe Anm. 250.
- 45 Siehe WILHELM VON ST. THIERRY, De erroribus Guillelmi de Conchis ad Sanctum Bernardum.
- 46 Vgl. z. B. R. L. POOLE, Illustrations ..., S. 107; J. M. PARENT, La doctrine de la création ..., S. 70 ff. Auf einen gewissen Grad von Beeinflussung der Trinitätslehre Abailards durch die Trinitätslehre der Schule von Chartres hat A. DEMPF hingewiesen, indem er anlässlich der Deutung der Trinität als potentia, sapientia und benignitas bei Abailard feststellt: Abailard weiß, daß die Chartreser im Anschluß an Eriugena in reinem naturphilosophischen Pantheismus das Thagaton (τὸ ἄγνόν ἰδίον), den νοῦς und die Weltseele als hyperrealistische dreifaltige Ursache auffassen (Metaphysik des Mittelalters, S. 67). Vgl. Anm. 49.
- 47 Siehe Anm. 250.
- 48 Da der Ternar deus bzw. essentia, sapientia und benignitas in keinem Fall weniger häretisch klingt als der Ternar potentia, sapientia und benignitas, kann man in ihm nicht eine Abschwächung der Lehre Abailards sehen.
- 49 ABAILARD, Expos. in ep. Pauli ad Rom. I; PL 178, 803 A und 804 A. In der Theologia 'Summi Boni' verweist Abailard lediglich darauf, daß Plato die ganze Trinität lehrte, indem er von dem aus Gott geborenen Geist (mens, νοῦς) sprach und im Timaios in der Gestalt der anima mundi auch den hl. Geist berücksichtigt habe (Theol. 'Summi Boni' I, 5; ed. H. Ostlender, S. 13, 5 ff.). Bezüglich des aus Gott geborenen νοῦς s. MACROBIUS, In Somn. Scip. I, 2, 14 und I, 14, 8 ff., ed. J. Willis, S. 6 und S. 56. Vgl. E. JEAUNEAU, Macrobe, Source du platonisme Chartrain, S. 13 f. Bezüglich der Abhängig-

keitsfrage s. J. M. PARENT, La doctrine de la création ..., S. 70 ff. Vgl. auch R. L. POOLE, Illustrations ..., S. 107.

keit Abailards von der Schule von Chartres vgl.
A. DEMPFF (s. Anm. 46).

50 Timaios 27 d ff.

51 WILHELM VON CONCHES, In Tim., § XXXII; ed. B. Jeauneau, S. 98 ff. Auf diese Identifizierung der Trinität als *essentia*, *sapientia* und *bonitas* mit dem Demiurgen, den Ideen und der Güte des Demiurgen hat auch J. M. PARENT, *La doctrine de la création ...*, S. 72 hingewiesen, ohne daraus jedoch Rückschlüsse bezüglich der Entstehung dieser Trinitätsdeutung zu ziehen.

52 Vgl. Anm. 49. Den hl. Geist als Weltseele behandelt ABAILLARD sehr ausführlich in *Theologia 'Summi Boni'* I, 5 - 6. Bezüglich der Beeinflussung durch die Schule von Chartres vgl. LIEBESCHÜTZ, *Kosmologische Motive der Frühscholastik*, S. 115; A. DEMPFF (s. Anm. 46); H. OSTLENDER, *Abailards Theologia 'Summi Boni'*, Einleitung, S. XXV.

53 ABAILLARD berichtet, daß Gottfried, als er zu ihm kam und ihm zum Ertragen des Unrechtes riet, ihn unter Tränen tröstete (*Hist. calam.*; ed. J. T. Muckle, S. 195). Allerdings kann man im Hinblick auf Abailards Eitelkeit und seinen Hang, sich zu bemitleiden, Zweifel an der Objektivität der Darstellung hegen.

54 R. L. POOLE, *Illustrations ...*, S. 314

55 B. PEZ, *Thesaurus anecd. nov.* 3, S. XXII: *Mox ergo socios habere, et Parisius palam dialecticae atque divinitatis lectiones dare coepit; et facile omnes Franciae magistros in brevi supervenit. Qui cum de Quadrvio nihil audisset, clam magistro Tirrico in quadam mathematicas lectiones aures dabat, in quibus supra quam aestimaret obtentu difficultatis intellectus resilliebat audientis. Cui semel afflicto et indignanti per iocum magister Tirricus ait, Quid canis plenus nisi lardum baiare consuevit? Baiare autem lingere est. Exinde Baiolardus appellari coepit. Quod nomen tanquam ex defectu quodam sibi impositum cum abdicaret, sub litteratura non dissimili Habelardum se nominari fecit, quasi qui haberet artium apud se summam et adipem (zitiert nach R. L. Poole, *Illustrations ...*, S. 315).
Bezüglich der Datierung vgl. R. L. POOLE, *Illustrations ...*, S. 316 f.*

56 ABAILLARD, *Dialectica, Pars prima, Liber II*; ed. L. M. de Rijk, S. 59 (nach Zitierung eines geometrischen Argumentes von Boethius): *Cuius quidem obiectionis, etsi multas ab arithmetice solutiones audierim, nullam tamen a me praeferendam iudico, quem eius artis ignarum omnino recognosco.*

- 57 Zu dem Zeugnis des Heptateuchons muß man seit der Publizierung des von Vernet aufgefundenen Epitaphs noch dessen Zeugnis hinzufügen: V. 21 - 22; ed. A. Vernet, *Une épitaphe inédite ...*, S. 670: *Quadrivium triviumque simul scrutando labore/Pervigili cunctis fecit utrumque patens.*
Außerdem hat R. KLUBANSKY den Fund eines Kommentars Thierrys von Chartres zu Boethius, *De arithmetica* angezeigt (s. Anm. 164).
- 58 Siehe R. L. POOLE, *Illustrations ...*, S. 100 und S. 316 f.; A. CLERVAL, *Les écoles ...*, S. 192; J. G. SIKES, *Peter Abailard*, S. 2; G. PARE, *La renaissance du XIIIe siècle*, S. 107; J. M. PARENT, *La doctrine de la création ...*, S. 14. Vgl. auch CH. CHARRIER, *Heloise dans l'histoire et dans légende*, S. 45. Bezüglich der Entstehung des Beinamens Abailard haben Clerval, Poole und Sikes sich jedoch negativ gegen die Glaubwürdigkeit dieser Überlieferung ausgesprochen (Pare und Parent haben gar keinen Bezug darauf genommen). Vgl. Anm. 59.
- 59 *Une épitaphe inédite ...*, S. 661, Anm. 2. Auch R. KLUBANSKY (*The School of Chartres*, S. 12) hält das Ganze nur für eine Anekdote, sieht darin jedoch den Zug erläutert, der in den Augen der Zeitgenossen spezifisch für die Schule von Chartres ist, nämlich das wohlbalancierte Verhältnis aller sieben Künste im Gegensatz zu einer einseitigen Hervorhebung der Logik.
- 60 Vgl. A. CLERVAL, *Les écoles de Chartres ...*, S. 192, der darauf verweist, daß Abailard zu stolz ist, um seine Lehrer wiederzuerkennen.
- 61 ABAILLARD, *Theol. christ. IV*; PL 178, 1286 A - B
- 61a Siehe A. CLERVAL, *Les écoles ...*, S. 159 und J. G. SIKES, *Peter Abailard*, S. 264 f. Daß Gott der Existenz nach nicht früher als die Welt ist, würde zwar der pantheisierenden Metaphysik des Genesiskommentars Thierrys von Chartres entsprechen, stände aber im Widerspruch zu seiner Kosmogonie. Immerhin ist es vorstellbar, daß Thierry diesbezüglich verschiedene Auffassungen gehabt hat; denn in der Glossa zu *De Trinitate*, die wohl von einem Schüler Thierrys stammt, heißt es ausdrücklich, daß Gott nicht früher als die Materie sei (GLOSSA II, 32; ed. N. M. Haring, S. 288).
- 62 E. JEAUNEAU, *Un représentant du platonisme ...*, S. 1 scheint die Tatsache, daß Thierry zwischendurch in Paris lehrte, ganz zu übersehen. Alle Versuche, das Datum des Wechsels von Chartres nach Paris näher zu bestimmen, stützen sich auf reine Vermutung. Siehe B. HAUREAU, *Mémoire sur quelques chanceliers ...*, S. 81; A. CLERVAL, *Les écoles ...*, S. 170; J. M. PARENT, *La doctrine de la création ...*, S. 15; A. VERNET, *Une épitaphe inédite ...*, S. 661; N. M. HARING, *Life and Works of Clarembald of Arras*, S. 27.

- 63 A. HOFMEISTER, Studien über Otto von Freising, S. 135 ff.
- 64 ANSELM VON HAVELSBERG, Vita Adalberti II, Vers 680 ff.; ed. Ph. Jaffé, S. 584: Parisius ... initur; ... Tempore quo iuvenis ... subit urbis tecta potentis/cepit ei dici virtus et fama Thedrici/Qui fuit orator et rethor et artis amator/grammaticae, logicae, vitam ducendo pudice;/cuius erat genitrix Britannia, Francia nutrix. Zur Unterscheidung zwischen dem Orator und Rhetor vgl. THIERRY VON CHARTRES, De inventione rhetorica, Introductio 20; ed. N. M. Haring, Thierry of Chartres and Dominicus Gundissalinus, S. 286. Die "virtus" Thierrys, die auch Hermann von Carinthia rühmt (s. Anm. 104), scheint auf die Schüler einen solchen Eindruck gemacht zu haben, daß sie ihr selbst nacheiferten; während Anselm von Havelberg anlässlich des Studienaufenthaltes Adalberts in Reims auf das flotte, unbeschwerte Studentenleben hinweist (ebd., Vers 614 ff.; S. 587), rühmt er bei der Beschreibung seines Pariser Aufenthaltes sein streng asketisches Leben, das durch Entbehrung und Abhärtung jeder Art gekennzeichnet ist (ebd., Vers 750 ff.; S. 591).
- 65 Vita Adalberti II, Vers 708 - 749; ed. Ph. Jaffé, S. 590 f. Während Anselm auf den Logikunterricht nur mit wenigen Zeilen und auf den Grammatikunterricht überhaupt nicht näher eingeht, berichtet er über das Rhetorikstudium relativ ausführlich.
- 66 Ebd., Vers 773 ff.; S. 592
- 67 Ebd. Vers 789 ff.; S. 592 f. Vgl. A. HOFMEISTER, Studien über Otto von Freising, S. 137.
- 68 Siehe A. HOFMEISTER, op. cit., S. 137.
- 69 Obwohl JOHANNES VON SALISBURY in dem Bericht über seinen Studiengang (Metal. II, 10) keinen Ortswechsel von Paris nach Chartres erwähnt, ist die neuere Forschung J. SCHAAR-SCHMIDT (Johannes Saresberiensis, S. 22 ff.) in der begründeten Überzeugung, daß Joh. von Salisbury Wilhelm von Conches und Richard den Bischof in Chartres hörte, gefolgt und hat gemäß den zeitlichen Angaben des Joh. von Salisbury den Wechsel von Paris nach Chartres Ende 1137 angesetzt. Siehe R. L. POOLE, The Masters ..., S. 321 ff.; C. WEBB, John of Salisbury, S. 5; J. M. PARENT, La doctrine de la création ..., S. 15 f.; T. GREGORY, Anima mundi, S. 1 ff.; E. JEAUNEAU in Wilhelm von Conches, Glossa super Platonis Timeum, Introduction, S. 10. Seitdem aber mit ziemlicher Sicherheit feststeht, daß Joh. von Salisbury nicht seine ganze Studienzeit in Paris verbrachte, läßt sich aus seinem Bericht über den Rhetorikunterricht bei Thierry (s. Anm. 22) nicht mehr mit völliger Sicherheit entnehmen, daß er Thierry in Paris hörte, kann man das "prius" doch sowohl so verstehen, daß er Thierry vorher in Paris 1136/37 hörte, als auch so,

daß er Thierry in Chartres hörte zu der Zeit, als er auch dort Wilhelm von Conches hörte, bevor er sich in den Unterricht Richards begab. R. L. POOLES (*The Masters* ..., S. 339) und A. VERNETS (*Une épitaphe inédite* ..., S. 661) Angaben, daß Johannes zweifellos in Paris und vor 1141 Rhetorik bei Thierry hörte, sind zu ungenau. Vgl. C. WEBB, *John of Salisbury*, S. 7 (in Paris, bevor er - Ende 1137 - nach Chartres ging) und N. M. HARING, *Life and Works of Clarembald of Arras*, S. 24 (1136 in Paris).

69a Siehe Anm. 70

70 METAMORPHOSIS COLIAE, Vers 189 f: ed. Th. Wright, *The Latin Poems commonly attributed to Walter Mapes*, S. 28: *Ibi doctor cernitur ille Carnotensis, / cuius lingua vehemens truncat velut ensis.*
Zur Datierung des Zustandes, den das Gedicht beschreibt, und zur Abfassungszeit sowie bezüglich der Identität des doctor Carnotensis mit Thierry von Chartres s. besonders B. HAURÉAU, *Mémoire sur quelques maîtres du XII^e siècle*, S. 224 und 226 f. und R. L. POOLE, *The Masters* ..., S. 336. Vgl. auch A. CLERVAL, *L'enseignement* ..., S. 280 und *Les écoles* ..., S. 171; A. HOFMEISTER, *Studien über Otto von Freising*, S. 666; J. M. PARENT, *La doctrine de la création* ..., S. 15; N. M. HARING, *Life and Works of Clarembald of Arras*, S. 24 und Thierry of Chartres and Dominikus Gundissalinus, S. 271. Die genannten Forscher sind davon ausgegangen, daß Abailard 1141 in Sens verurteilt wurde und daß das Gedicht, das auf Abailards Schicksal nach der Verurteilung anspielt, entsprechend nach 1141 entstanden sein muß. R. KLIBANSKY (*Peter Abailard and Bernhard of Clairvaux*, S. 8) hat jedoch nachgewiesen, daß die Verurteilung zu Sens bereits im Juni 1140 stattfand.

71 Siehe die in Anm. 69 angeführte Literatur.

72 A. CLERVAL, *Les écoles* ..., S. 171. A. HOFMEISTER, *Studien über Otto von Freising*, S. 665 hat darauf hingewiesen, daß der Bericht des Joh. von Salisbury über die Behandlung der aristotelischen Topik seitens Thierry (s. Anm. 22) als Illustration zu den Versen der *Metamorphosis Coliae* gesehen werden kann.

73 Auf diese Darstellung gehen wir weiter unten ausführlicher ein.

74 B. HAURÉAU, *Hist. de la phil. scol.* 1, S. 393

74a Vgl. CH. HASKINS, *The Renaissance of the Twelfth Century*, S. 101 und E. JEAUNEAU, *Le Prologus in Eptatheucon de Thierry de Chartres*, S. 173.

- 75 Auf die Bewegung der Cornifizier, anlässlich deren Schilderung Joh. von Salisbury Thierry als "artium studiosissimus investigator" charakterisiert, gehen wir weiter unten noch besonders ein.
- 76 A. CLERVAL war der Meinung, daß Thierry bis 1141/42 sein Heptateuchon zusammengestellt habe, da seine Tätigkeit als Kanzler von Chartres ihm dazu keine Zeit mehr gelassen habe (Les écoles ..., S. 245. In L'enseignement ..., S. 287 hatte Clerval dieses Datum ante quem damit begründet, daß Thierry als Erzdiakon von Chartres ganz aufgehört hatte zu lehren. Vgl. Anm. 83.). Das Argument wurde von A. HOFMEISTER, Studien über Otto von Freising, S. 665 und CH. HASKINS, Studies in the History of Med. Science, S. 226, Anm. 11 als nicht stichhaltig abgewiesen. Hofmeister glaubte dagegen jedoch, in dem Hinweis auf Thierry's Behandlung der aristotelischen Topik bei Joh. von Salisbury ein Indiz für die Fertigstellung des Heptateuchons um 1140 erblicken zu können. Der Datierung Clervals und Hofmeisters haben sich - ohne neue Gründe anzuführen - M. MANETIUS, Geschichte der lat. Lit. des Mittelalters 3, S. 198 und M. GRABMANN, Aristoteles im 12. Jh., S. 139 angeschlossen. CH. HASKINS war dagegen vorsichtiger bezüglich der Datierung, indem er als Datum ca. 1150 angab (The Renaissance of the Twelfth Century, S. 101), womit er wohl das Datum ante quem gemeint haben dürfte. In jedem Fall ist wohl anzunehmen, daß Thierry bereits vor der Zusammenstellung des Heptateuchons mit den meisten der darin enthaltenen Werke einschließlich den neu entdeckten logischen Schriften des Aristoteles vertraut war und sie wohl auch schon in seinem Unterricht behandelt hatte.
- 77 Siehe Anm. 22
- 78 JOH. VON SALISBURY, Metal. II, 10; ed. C. Webb, S. 80
- 79 Im Anschluß an Cicero betrachtet THIERRY die Rhetorik als zur "scientia civilis" gehörend. Siehe seine Einleitung in seinem Kommentar zu Ciceros "De inventione rhetorica"; ed. N. M. Haring, Thierry of Chartres and Dominicus Gundissalinus, S. 281 und die Darstellung des ANSELM VON HAVELSBERG, Vita Adalberti, Vers 717 ff.; ed. Ph. Jaffé, S. 590. Zur unterschiedlichen Einordnung der Rhetorik im Mittelalter siehe R. McKEON, Rhetoric in the Middle Ages. Daß Thierry sich nicht nur mit der Rhetorik als dem formalen Teil der scientia civilis beschäftigte, sondern auch mit dem entsprechenden juristischen Sachwissen, darf man wohl aus seinem Besitz der Werke des römischen Rechts (s. Anm. 3) sowie aus seinem Amt als Erzdiakon, zu dem ein Gerichtshof gehörte, entnehmen.
- 80 B. HAUREAU, Mémoire sur quelques chanceliers ..., S. 79 f. Bezüglich Bernhard als Kanzler s. Anm. 28.

- 81 Daß Gilbert um 1141 bzw. 1140 in Paris lehrte, ergibt sich nicht nur aus dem Zeugnis der METAMORPHOSIS GOLIAE (Vers 191 f.; ed. Th. Wright, S. 28), sondern auch aus dem Bericht des JOH. VO. SALISBURY (Metal. II, 10; ed. C. Webb, S. 82), der nach seiner Rückkehr - aus Chartres nach Paris Ende 1140 - Gilbert "wiederfand". Er hatte ihn offensichtlich in Chartres, wohin er Ende 1137 kam, kennengelernt. Der genaue Zeitpunkt, an dem Gilbert Chartres verließ, ist ungewiß. In den Akten von Chartres erscheint Gilbert zuletzt 1136 (s. Cartul. de l'abbaye de Saint-Père, S. 506). Vgl. R. L. POOLE, The Masters ..., S. 332 f. und S. 322 f.
- 82 A. CLERVAL, Les écoles ..., S. 171 (In L'enseignement ..., S. 261 folgte Clerval noch HAUREAU. S. Anm. 80; L. und R. MERLET, Dignitaires de L'église de Notre-Dame de Chartres, S. 104; H. DE WULF, Hist. de la phil. med. 1, S. 143; J. M. PARENT, La doctrine de la création, S. 15; R. KLUBANSKY, The School of Chartres, S. 13. Zur Ansetzung dieses Datums vgl. Anm. 70 H. M. HARING, Life and Works of Clarembald of Arras, S. 25 stellt fest, daß Thierry 1142, nachdem Gilbert Bischof von Poitiers geworden war, nach Chartres zurückkehrte. Es muß dahingestellt bleiben, ob der Traum des Dichters der Metamorphosis Goliae, in dem die berühmten zeitgenössischen Lehrer in Paris die untere Etage des Olympos besetzen, wirklich so zu verstehen ist, daß alle angeführten Lehrer tatsächlich genau zu derselben Zeit in Paris lehrten, was - vorausgesetzt, daß der "doctor Carnotensis" mit Thierry identisch ist - bedeuten würde, daß entweder zwischen Gilbert und Thierry noch kurze Zeit ein anderer Kanzler in Chartres wirkte oder Gilbert sehr plötzlich Chartres verließ. Im Hinblick auf diese beiden Möglichkeiten und auf die Möglichkeit, daß ein Weggang Thierrys unmittelbar vor bzw. unmittelbar nach der Ankunft Gilberts den Dichter nicht zu hindern brauchte, beide zur gleichen Zeit in Paris wirkend darzustellen, sehen wir keine Veranlassung, die Identität Thierrys von Chartres mit dem "doctor Carnotensis" in der Metamorphosis Goliae im Hinblick auf den Antritt des Kanzleramtes in Chartres zu leugnen, wie es anscheinend A. VERNET, Une épitaphe inédite ..., S. 661 tut, wenn er feststellt, daß Thierry vor 1141 nach Chartres als Kanzler zurückkehrte, und auf die Identifizierung Thierrys mit dem "doctor Carnotensis" in der Metamorphosis Goliae nicht eingeht.
- 83 Die Frage, wann Thierry Erzdiakon wurde und ob er in Chartres selbst oder in dem zur Diözese Chartres gehörenden Dreux diese Tätigkeit ausübte, ist noch ungeklärt. Vgl. CH. MÉTAIS, Cartulaire de N. - D. de Josaphat, I, S. 33 - 34 (Nr. 21), S. 123 - 126 (Nr. 97), S. 137 - 138 (Nr. 106); L. und R. MERLET, Dignitaires de l'église Notre-Dame de Chartres, S. 104 und S. 194; A. CLERVAL, Les écoles ..., S. 171 und L'enseignement ..., S. 260; E. Jeauneau, Note sur l'école de Chartres, S. 822 f.

- 84 Der Bau des Nordturmes wurde 1134 begonnen, der Bau des von dem Nordturm abweichenden Südturmes und des dazwischens-
liegenden Fassadenteiles zu Beginn der 40er Jahre.
- 85 Vgl. C. VON SIMSON, Die gotische Kathedrale, S. 219
und R. Klibansky, The School of Chartres, S. 13.
- 86 Siehe Exkurs
- 87 Zur Datierung siehe R. L. POOLE, The Masters ..., S. 328
und M. MANITUS, Geschichte der lat. Lit. des Mittel-
alters 3, S. 205.
- 88 BERNHARD SILVESTRIS, De mundi univ.; ed. C. S. Barach
und J. Wrobel, S. 5: Terrico veris scientiarum titulis
Doctori famosissimo Bernardus Silvestris opus suum.
- 89 Ebd.
- 90 HIST. LITT. 12, S. 267 und HIST. LITT. 13, S. 381
- 91 Siehe A. CLERVAL, L'enseignement ..., S. 279 und Les
écoles ..., S. 171; R. L. POOLE, The Masters ..., S. 331;
M. MANITUS, Geschichte der lat. Lit. des Mittelalters 3,
S. 201; J. M. PARENT, La doctrine de la création ...,
S. 15; A. VERNET, Une épitaphe inédite ..., S. 661, Anm.
5; N. M. HARING, Thierry of Chartres and Dominicus Gundis-
salinus, S. 271 und Life and Works of Clarembald of
Arras, S. 25.
- 92 Es besteht keinerlei Veranlassung, den Träger mit der
modernisierten Namensform Terricus von Thierry von Char-
tres, der in den meisten Quellen unter der Älteren
Namensform Theodoricus bzw. Theodericus - bei Anselm von
Havelsberg (s. Anm. 64) unter der dazwischen liegenden
Namensform Thedricus - erscheint, zu unterscheiden. Die
- den verschiedensten Zeiten angehörenden - Quellen mit
der Namensform Terricus bzw. Tirricus (s. Anm. 35; Anm.
55; Anm. 88 und Anm. 161) ergeben zusammen dasselbe Bild
des Mathematikers, Logikers, Kosmologen und Theologen,
das auch die übrigen Quellen von Thierry von Chartres
geben.
- 93 Brit. Museum, Royal 15 A. XXXII, fol. 3: ad virum
litteratissimum et philosophantium amantissimum
magistrum Therricum Carnotensis ecclesiæ cancellarium
et archidiaconum (zitiert nach A. Vernet, Une épitaphe
inédite ..., S. 663, Anm. 2).
- 94 Zu Hermann von Carinthia als Verfasser des Vorwortes und
Übersetzer des Planisphairions s. A. CLERVAL, Les
écoles ..., S. 189 f.; CH. HASKINS, Studies in the Hist.
of Med. Science, S. 43 ff.

- 95 HERMANN VON CARINTHIA, Praefatio in Planisphaerium; ed. A. Clerval, L'enseignement ..., S. 295: Quod igitur omnium humanitatis studiorum summi radix et principium est, cui potius destinarem quam tibi quem primam summamque hoc tempore philosophie sedem, atque immobiliter fixam varia tempestate fluctuantium studiorum anchoram plane quam ut novi et fateor. (Nec, quod diis placeat, me sicut inhers vulgus solet, invidia teneat, ut sponte quam aut mendacio locum praestem aut veritatem dissimulen), tibi, inquam, diligentissime preceptor Theodorice, quem haud equidem ambigam Platonis animam celitus iterum mortalibus accomodatam. Quo sanctum (sic) est principaliter ut, non aliter quam aureis culmis cererem, maturo palmitate Bachum, unum te latini studii patrem, astronomie primiciis donandum judicarem: quippe cum nec ego quod offerem melius haberem nec tibi sapientie dono quicquam acceptius cognoscerem.
- 96 HIST. LITT. 12, S. 234 und HIST. LITT. 13, S. 236 f.
- 97 Siehe A. CLERVAL, L'enseignement ..., S. 279 und Les écoles ..., S. 171; M. DE WULF, Hist. de la phil. med. 1, S. 143; Ch. Haskins, Stud. in the Hist. of Med. Science, S. 47 und The Renaissance of Twelfth Century, S. 101; M. MANITIUS, Geschichte der lat. Lit. des Mittelalters 3, S. 200; J. M. PARENT, La doctrine de la création ..., S. 15; E. JEAUNEAU, Un représentant du platonisme ..., S. 2; A. VERNET, Une épitaphe inédite ..., S. 661 Anm. 5; R. KLIBANSKY, The School of Chartres, S. 10; N. M. HARING, Life and Works of Clarembald of Arras, S. 25 und Thierry of Chartres and Dominicus Gundissalinus, S. 271.
- 98 Siehe Anm. 150. EPITAPHIUM, Vers 23 f.; ed. A. VERNET, Une épitaphe inédite ..., S. 670: Quod Plato, quod Socrates clausere sub integumentis/Hic reserans docuit disseruitque palam.
Zum Begriff "integumentum" (= Allegorie) und den Methoden, das "integumentum" zu erklären, vgl. E. JEAUNEAU, L'usage de la notion d'integumentum à travers les Gloses de Guillaume de Conches.
- 99 Siehe hierzu A. CLERVAL, L'enseignement ..., S. 282 und S. 293 sowie CH. HASKINS, Studies in the Hist. of Med. Science, S. 91.
- 100 CH. HASKINS, Studies in the Hist. of Med. Science, S. 55. Siehe auch R. KLIBANSKY, The School of Chartres, S. 9
- 101 Daß Hermann seine Übersetzung des Planisphaerions an seinen persönlichen Lehrer, zu dem er in einem sehr vertrauten Verhältnis stand, sandte, geht aus dem gesamten Vorwort deutlich genug hervor (vgl. die in Anm. 95, 103, 104 zitierten Texte). Vgl. die in Anm. 97 angeführte Literatur. Den Unterricht Hermanns bei Thierry muß man

wohl spätestens zu Beginn der 30er Jahre ansetzen, da er wohl schon einige Jahre vor 1138 nach Spanien ging (siehe CH. HASKINS, *Studies in the Hist. of Med. Science*, S. 55).

102 Siehe Anm. 95.

103 HERMANN VON CARINTHIA, *Praefatio in Planisphaerium*; ed. A. Clerval, *L'enseignement ...*, S. 295 f.: Tertio vero ut, (quoniam tanti viri primarium hoc opus celestisque scientiae quasi clavem quandam labor noster nunc tandem latio confert), antequam in profanas insidiantium manus incideret, tua sanctissima constaret auctoritate. Quantam, queso, putas hominum partem hoc tempore superstitem quae, proxima contenta sorte, non alieni cupiditate boni ferveat aut potius odio contabescat.

104 Im Anschluß an den in Anm. 103 zitierten Text: Quae passio maxime latinitatis inopiam huc usque fovet, necdum licet, pereunte materia quiescens quandoquoque, quem longe ante alios latere putabam, usque adeo saepius impellat, ut tanquam cedens invidie voto, remisso tanto labore, potius ad commune quamlibet vivendi negocium confugiam, cum praesertim, cunctis jam animo divitiis postpositis, nihil preter fortuitas opum sarcinas in pretio videam nisi unum te virtutis exemplar haberem, quem nec labor vincit nec deliciae temperant, nec denique potentissima pervertit ambitio: ut tu quoque, ceteris diffugientibus, deserte et tanquam mediis exposite fluctibus philosophiae naufragium patiaris.

105 JOH. VON SALISBURY, *Metal. I*, 24; ed. C. Webb, S. 57 f.: Ad huius magistri formam preceptores mei in gramatica, Willelmus de Conchis et Ricardus, cognomento Episcopus ... informauerunt. Sed postmodum, ex quo opinio ueritatis preiudicium fecit, et homines uideri quam esse philosophi maluerunt, professoresque artium se totam philosophiam breuius quam triennio aut biennio transfusuros auditoribus pollicebantur, impetu multitudinis imperite uicti, cesserunt. R. L. POOLE, *Illustrations of the Hist. of Med. Learning*, S. 310 ff. hat darauf hingewiesen, daß das "cesserunt" nicht als Nachgeben im Sinne einer Anpassung, sondern als Aufgeben der Lehrtätigkeit zu verstehen ist.

106 Siehe E. JEAUNEAU, in Wilhelm von Conches, *Glosae super Platonem*, Einleitung, S. 10.

107 Darauf, daß Hermann von Carinthia Anspielungen auf die Bewegung der Cornifizier macht, hat bisher nur A. CLERVAL, *L'enseignement ...*, S. 283 hingewiesen. Zu der Identität jener Lehrer, von denen JOH. VON SALISBURY in *Metal. I*, 24 (Anm. 105) spricht, mit den Cornifizieren siehe A. CLERVAL, *Les écoles ...*, S. 183 und G. PARE, *La renaissance du XIIIe siècle ...*, S. 193.

- 108 Metal. I, 3; ed. C. Webb, S. 10 ff.
- 109 Eine Darstellung in ziemlich engem Anschluß an die Ausführungen des Joh. von Salisbury haben C. WEBB, John of Salisbury, S. 75 ff. und G. PARÉ, La renaissance du XIIe siècle ..., S. 190 ff. zu geben versucht. Vollkommen verfälscht ist das Bild, das CH. HASKINS, The Renaissance of the Twelfth Century, S. 98 und S. 355 f. entwirft. Seine Darstellung, daß die Bewegung der Cornifizier sich zugunsten der Neuen Logik gegen das in Chartres besonders gepflegte Studium der Grammatik, Rhetorik und der lateinischen Literatur gerichtet habe, übersieht, daß sich die Bewegung nicht nur gegen die Chartreser Lehrer, sondern auch gegen Abailard wandte, und vor allem, daß Joh. von Salisbury gerade die logischen Werke des Aristoteles eingehend behandelt und gegen die Cornifizier verteidigt.
- 110 Zur Unterscheidung der Logik im weiteren und im engeren Sinne siehe Metal. I, 10; ed. C. Webb, S. 27: Est itaque logica, (ut nominis significatio latissime pateat) loquendi uel disserendi ratio. Contrahitur enim interdum, et duntaxat circa disserendi rationes, uis nominis coartatur.
Während die Logik im weiteren Sinne die Grammatik, die Joh. von Salisbury in Metal. I, 13 - 25 behandelt, mitumfaßt, gliedert sich die Logik im engeren Sinne als scientia disserendi in die logica demonstratiua, probabilis und sophistica, wobei die logica probabilis sich in Dialektik und Rhetorik unterteilt (Metal. II, 3; ed. C. Webb, S. 64 f.). Zur Wissenschaftseinteilung des Joh. von Salisbury vgl. R. McKEON, Rhetoric in the Middle Ages, S. 19. Vgl. Anm. 112.
- 111 JOH. VON SALISBURY, Metal., Prolog; ed. Webb, S. 3
- 112 Metal. I, 1; ed. C. Webb, S. 5 ff. Mit der "eloquentia" ist nicht die Rhetorik gemeint, wie C. WEBB, John of Salisbury, S. 75 ff. glaubte, sondern wiederum - in Anlehnung an den Sprachgebrauch des WILHELM VON CONCHES (siehe In Tim. § V; ed. Jeaneau, S. 60) - die Gesamtheit des Triviums. Zur Rhetorik vgl. Anm. 110.
- 113 Metal. I, 2; ed. C. Webb, S. 8 f. Der wirkliche Name dieses Gegners konnte bisher noch nicht mit Sicherheit ermittelt werden. C. Prantl, Geschichte der Logik im Abendland 2, S. 230 vermutete, daß es sich um einen gewissen Reginald handeln könne, der nach dem Zeugnis der METAMORPHOSIS GOLIAE die bedeutendsten Pariser Lehrer attackierte. Metam. Goliae; ed. Th. Wright, S. 29: Reginaldus monachus clamose contendit/Et obliquis singulos uerbis comprehendit;/Hos et hos redarguit, nec in se descendit,/Qui nostrum Porphyrium laqueo suspendit.

Vorher führt der Verfasser außer dem "doctor Carnotensis" und Gilbert von Poitiers Petrus Lombardus, Peter Helias, Yvo (von Chartres, Schüler Gilberts) und Bernhard (wahrscheinlich Bernhard Silvestris) an. Da er von diesen sagt, daß die meisten von ihnen sich zu Abailard bekannten, und nachher noch einmal ziemlich ausführlich auf das Verschwinden Abailards eingeht, Abailard damit in den Mittelpunkt stellt, ist zu vermuten, daß auch mit dem "noster Porphyrius" Abailard gemeint ist. B. HAUREAU, *Mémoire sur quelques maîtres du XIIe siècle*, S. 235 f. vermißt bei den Ausführungen über Reginald in der Metamorphosis Coliae einen Hinweis auf die abstoßenden körperlichen, geistigen und sittlichen Eigenschaften des Cornifizius, die Joh. von Salisbury erwähnt, in jedem Falle handle es sich bei Reginald, wenn er nicht mit Cornifizius selbst identisch sei, um einen seiner Anhänger. (A. CLERVAL, *Les écoles ...*, S. 179 übernahm die Identifizierung mit Reginald). P. MANDONNET, *Siger de Brabant* 1, S. 122 f. wies dagegen darauf hin, daß es sich bei dem sonst gänzlich unbekannten Reginald nicht um Cornifizius, der nach dem Zeugnis des Joh. von Salisbury eine große Anhängerschaft hatte (*Metal.* I, 2; ed. C. Webb, S. 9), handeln könne. Im Hinblick auf die in der Schule des Cornifizius behandelten Themen (s. Anm. 119) hielt er es für wahrscheinlicher, daß es sich um den Dichter Gualo handle, über dessen sophistische Schlüsse von der Art: *Quod non perdidisti habes, cornua autem non perdidisti, cornua ergo habes* WIBALD 1149 berichtet (MARTÈNE ET DURAND, *Veter. Script. Ampliss. Collect.* 2, col. 337). Bezüglich Gualo vgl. die Anm. 161 zitierten Texte. Da Joh. von Salisbury jedoch die Beschäftigung mit sophistischen Schlüssen in erster Linie den Lehrern des Cornifizius zuschreibt, erscheint die Identität des Cornifizius mit Gualo mindestens ebenso ungesichert wie die mit Reginald. Vgl. C. WEBB in *Johannes von Salisbury*, *Metalogicon* I, 1; ed. C. Webb, S. 8, Anm. 1.

114 *Metal.* I, 1; ed. C. Webb, S. 8 und *passim*.

115 Ebd.; S. 6 f. und I, 6; S. 20 f.

116 *Metal.* I, 3; ed. C. Webb, S. 10

117 Ebd.

118 Ebd.

119 Ebd.

120 Ebd.; S. 11

121 Ebd.; S. 12. Die wenigen kurzen Andeutungen, die Johannes auf den neuen Unterricht macht, sind sehr dunkel. Zusammenfassend charakterisiert er ihn so: *Ex arte et de*

arte agere idem erat. Zu dieser methodischen Unterscheidung vgl. HUGO VON ST. VIKTOR, Didascalion III, 4; PL 176, 770 A.

122 JOE. VON SALISBURY, Metal. I, 4; ed. C. Webb, S. 12 ff.

123 Ebd.; S. 15

124 Metal. I, 5; ed. C. Webb, S. 16: Solebat magister Gilebertus, tunc quidem cancellarius Carnotensis et postmodum uenerabilis episcopus Pictauorum, temporis eius nescio ridens aut dolens insaniam, cum eos uidebat ad studia, que predicta sunt, euolare, eis artem pistoriā polliceri; quoniam illa est, ut aiebat, in gente sua que sola accipere consuevit omnes aliis operibus aut artificio destitutos; ars enim facillime exercetur et subsidiaria est aliarum, presertim apud eos qui panem potius quam artificium querunt.

125 Ebd.; S. 16 f. (im Anschluß an den in Anm. 124 zitierten Text): Sed et alii uiri, amatores litterarum, utpote magister Theodoricus, artium studiosissimus investigator; itidem Willelmus de Conchis, grammaticus post Bernardum Carnotensem opulentissimus; et Peripateticus Palatinus, qui logice opinionem preripuit omnibus coetaneis suis, adeo ut solus Aristotelis crederetur usus colloquio; se omnes opposuerunt errori. Sed nec uniuersi insanientibus resistere potuerunt; insipientes itaque facti sunt, dum insipientiae resistebant; et erronei diutius habiti, dum obuiare nitebantur errori.

126 Ebd.; S. 17 (im Anschluß an den in Anm. 125 zitierten Text): Ueruntamen fumus ille cito euanuit, et predictorum opera magistrorum et diligentia redierunt artes, et quasi iure postliminii honorem pristinum nacte sunt et post exilium gratiam et gloriam ampliorem.

127 Ebd. (im Anschluß an den in Anm. 126 zitierten Text): Inuidit Cornificius et, turpe reputans ut senex mitteretur ad scholas et ut sensu puer appareret senex etate, culpae cepit quod se posse consequi desperabat. Sententias carpebat omnium, eo quod ei dissimiliter uniuersi sentirent. Sic uulpes a desperatione cerasa culpat et, ut dici solet rusticano prouerbio, quod negatur ducit inutile.

128 Ebd. (im Anschluß an den in Anm. 127 zitierten Text): Inde ergo ire, hinc lacrimae, hinc indignatio, quam aduersus discipulos memoratorum sapientium concepit Cornificii domus; unde exercet dentem et in soliditate eorum frangit, ut dicitur genuinum. Zu Joh. von Salisbury als einem der betroffenen Schüler vgl. ebd.; S. 20.

- 129 Ebd.; S. 17 ff.
- 130 Ebd.; S. 20: Ut autem licentius hec familia aliis derogaret, religionem extrinsecam induit paterfamilias (de interna enim cognoscet Dominus et iudicabit) et Cisterciensium, Cluniacensium, Premonstratensium, aliorumque quorum fama hilarior est familiaritatem captat, ut ab eorum auctoritate possit esse insignis.
- 131 Ebd.
- 132 Da es zur Zeit wohl nicht möglich ist, die einzelnen von Johannes von Salisbury beschriebenen Phasen genau voneinander abzugrenzen, gebrauchen wir den Begriff nicht nur für die Schüler des Cornifizius, sondern für die gesamte Bewegung einschließlich der Lehrer des Cornifizius.
- 133 Zu dem Zeitpunkt dieser Attacken waren Anselm (+ 1117) und Ralf von Laon (+ 1131/33) und Wilh. von Champeaux (+ 1122) längst tot. Ob Alberich von Reims (+ 1141), Hugo von St. Viktor (+ 1141) und Simon von Paris, der wahrscheinlich mit Simon von Poissy identisch ist, bei dem Johannes nach 1141 Theologie in Paris hörte (s. Metal. II, 10; + ?), sie noch persönlich erlebten, muß vorerst dahingestellt bleiben.
- 134 Da JOHANNES VON SALISBURY in Metal. I, 1 die von Cornifizius erneuerte Polemik gegen das Studium der "eloquentia" als eine gegenwärtige darstellt, in seinem historischen Überblick in Metal. I, 3 - 5 aber bei den zuletzt beschriebenen Attacken endet, damit also wieder bei dem aktuellen Anlaß der Abfassung seines Werkes angelangt zu sein scheint, ist man versucht, den Beginn dieser letzten Attacken zu einem späteren Zeitpunkt anzusetzen. Aber schon die Tatsache, daß Johannes von Salisbury berichtet, wie Cornifizius aus Neid gegen Lehrer wie Gilbert von Poitiers, Thierry, Wilhelm von Conches und Abailard seine Attacken gegen sie und ihre Schüler begann, spricht eher dafür, daß dies noch während der Lehrtätigkeit der genannten Lehrer, also um 1140, geschah. Dieser Grund sowie weitere Gründe, die wir noch für die frühe Datierung dieser Attacken anführen werden, lassen es fraglich erscheinen, inwiefern das Werk, das Johannes von Salisbury 1159 Thomas Becket widmete, zu diesem Zeitpunkt noch die im Werk angegebene Aktualität besaß.
- 135 Im Gegensatz zu R. L. POOLE, *The Masters* ..., S. 332 sehen wir keine Veranlassung, die Erinnerung des Joh. von Salisbury daran, wie Gilbert von Poitiers die Gegner behandelte (Anm. 124), so zu verstehen, als ob Johannes dies in Chartres noch miterlebt hätte. Schon das "nescio ridens aut dolens insaniam" deutet darauf hin, daß Johannes von dem Verhalten Gilberts, von dem man wegen

seines anekdotenhaften Charakters in Chartres sicher noch lange hinterher erzählte, nur vom Hörensagen her informiert ist.

136 Siehe Anm. 121.

137 A. CLERVAL, *Les écoles ...*, S. 170 datierte den Kampf der Chartreser Lehrer gegen die Cornifizier um 1130, ohne für diese Datierung irgendwelche Gründe anzugeben. N. M. HARING, *Life and Works of Clarenbald of Arras*, S. 24 stellt fest: After some interruption Thierry began to teach again and about 1130 joined his colleagues at Chartres in their war on the "Cornificians" (wiederum ohne Angabe von Gründen für die Datierung und die Festlegung auf diese Reihenfolge von Unterrichtsunterbrechung und Kampf gegen die Cornifizier. Vgl. die Anm. 125 und Anm. 126 zitierte Darstellung des Joh. von Salisbury). Vgl. auch J. G. SIKES, Peter Abailard, S. 55, der darauf hinweist, daß Abailard in der vor 1125 (s. ebd., S. 263 ff.) abgefaßten *Theologia christiana* (PL 178, 1215 - 1218) auf die Cornifizier Bezug nehme.

138 Schon im Hinblick auf die Motivation, die Joh. von Salisbury für die spätere Aktivität des Cornifizius gibt - Neid gegenüber dem Erfolg der berühmten Lehrer - ist anzunehmen, daß Cornifizius zu den neuen Lehrern gehörte. Wenn Johannes diese Tatsache nicht ausdrücklich erwähnt, so wohl deshalb nicht, weil er sie in dem nur so verständlichen Bezug auf diese Lehrer als selbstverständlich voraussetzte. Ob es sich bei den Leuten, deren Schicksal nach der Beschäftigung mit der Philosophie Joh. von Salisbury in *Metal. I, 3* beschreibt, nur um die Schüler des Cornifizius während dieser Lehrtätigkeit handelt, wie man es als selbstverständlich vorausgesetzt hat (vgl. P. MANDONNET, *Siger de Brabant* 1, S. 123 und G. PARÉ, *La renaissance du XIIe siècle*, S. 193), halten wir indessen für fraglich. Es erscheint uns ebenso wahrscheinlich, daß es sich um einen weiteren Kreis einschließlich der Kollegen des Cornifizius und ihrer Schüler handelt. Demnach würde aber Cornifizius nur einer jener Lehrer gewesen sein, gegen die die Chartreser Lehrer und Abailard gekämpft hätten, während im anderen Falle die Ausführungen wohl so zu verstehen wären, daß man sich speziell gegen Cornifizius und seine Schüler wandte.

139 Auf den Brief "De erroribus Guillelmi de Conchis" WILHELMS VON ST. THIERRY an Bernhard von Clairvaux (PL 180, col. 333 - 340) haben wir bereits hingewiesen. Zur Widerrufung der Trinitätslehre siehe WILHELM VON CONCHES, *Dragmaticon philosophiae*, Praefatio; ed. Guil. Grataroli, S. 5 f.). Die sieben angeführten Tatbestände machen die von C. Prantl vermutete Identität des Cornifizius mit dem Reginald der *Metamorphosis Coliae* (s. Anm. 113) noch wahrscheinlicher.

- 140 R. KLIBANSKY, *The School of Chartres*, S. 13 verweist darauf, daß sich gegenüber den Attacken banausischer Utilitaristen und frommer Obskuranten alle Lehrer von Chartres einig waren. Es scheint, daß er sich dabei bezüglich Thierry, den er in den Mittelpunkt der Darstellung stellt, auf Thierrys Ausführungen in seinem Kommentar zu "De inventione rhetorica" bezieht, ohne auf sie zu verweisen, zumal er ja in derselben Abhandlung (S. 8) mit der Feststellung, daß wir von Thierry selbst erfahren, daß er nicht des Vorwurfs entging, ein Magier zu sein, einen deutlicheren Hinweis auf die Ausführungen Thierrys in diesem Werk gibt.
- 141 Eine partielle Kopie dieses Werkes in MS Leyden, Bibl. publ. 189, fol. 42 - 47, die Thierrys Vorwort und Einleitung sowie ein Fragment seines Kommentares zu Ciceros Prooemium enthält, wurde von W. H. D. SURINGAR 1834 in *Historica critica Scolastiarum Latinorum I*, S. 213 - 252 publiziert. Verständlicherweise erkannten Suringar und PEERLKAMP, dessen Paraphrase zu Thierrys Vorwort Suringar zitiert (ebd., S. 214 - 15, Anmerkung), in dem Theodoricus des Vorwortes (s. Anm. 146) nicht den Verfasser des Werkes - der in Anm. 147 zitierte Text, aus dem dieser als Autor deutlicher hervorgeht, war ihnen unbekannt -, so daß sie sich veranlaßt sahen, diesen Theodoricus mit dem Ostgotenkönig Theoderich zu identifizieren und den für sie anonymen Verfasser im 6. Jh. zu suchen. 1880 publizierte R. ELLIS (*Petronianum*, S. 61) - ohne Kenntnis der Publikation Suringars - das Vorwort Thierrys gemäß einer anderen Handschrift (MS Cheltenham, Philipps 9672, jetzt Berlin, Lat. Oct. 161). Ellis war wie auch L. FRIEDLÄNDER, der 1881 das Vorwort nach Ellis publizierte (Bericht über die Literatur zu den römischen Satirikern für die Jahre 1879 - 1881, S. 57), nicht in der Lage, den Verfasser anzugeben. 1883 veröffentlichte F. BUCHELER eine kritische Edition des Vorwortes, basierend auf den beiden von Suringar und Ellis benutzten Handschriften, und fügte eine Paraphrase bei (Klage eines ostgotischen Professors, S. 638 f.). Wie die Überschrift seiner Abhandlung bereits verrät, verlegte er die Abfassung wiederum ins 6. Jh. Zuvor hatte bereits, wovon Ellis, Friedländer und Buecheler nichts wußten, P. THOMAS den vollständigen Kommentar in einer dritten Handschrift (MS Brüssel, Bibl. Roy. 10057, fol. 2 ra - 30 va) entdeckt. Auf der Sitzung vom 7. April 1877 der "Société (belge) pour le progrès des études philologiques et historiques" erklärte er das fälschlicherweise unter dem Namen des Apuleius katalogisierte Werk als das eines gewissen Theodoricus und wies auf zwei Zitationen eines Juristen Paul in diesem Werk hin (schriftlich angezeigt in *Rev. de l'Instruction* ... 20, 1877, S. 83 f., publiziert in *Rev. de l'Instruction* ... 21, 1878, S. 30 f.). 1884 publizierte P. Thomas - wiederum nicht informiert über die früheren Publikationen - das Vorwort Thierrys sowie weitere persönliche

Ausführungen innerhalb des Werkes in *Un commentaire du moyen âge su la Rhétorique de Cicéron*, S. 42 f. Im gleichen Jahr identifizierte B. HAUREAU den von P. Thomas als Verfasser herausgestellten "Theodoricus Brito" (s. Anm. 147) in *Journal des Savants* 1874, S. 516 mit Thierry von Chartres. Weitere Auszüge aus der Brüsseler Handschrift (fol. 28 ra - 28 vb) publizierte PH. DELHAYE, *L'enseignement de la philosophie morale au XIIe siècle*, S. 97 - 99. Eine neue Edition der bereits in der Edition Suringars enthaltenen Einleitung Thierrys hat H. M. HARING, *Thierry of Chartres and Dominicus Gundissalinus*, S. 281 - 286 gegeben. Vgl. auch die handschriftliche Überlieferung betreffenden Ausführungen von F. MASAI in *Scriptorium* 5, 1951, S. 117 - 123 und S. 308 f. R. KLIBANSKY (Peter Abailard and Bernhard of Clairvaux, S. 22, Anm. 3) und M. D'ALVERNY (Alain de Lille, S. 53) haben auf weitere Handschriften hingewiesen; Heidelberg, Univ. Salem VII, 103; London, Brit. Mus., Arundel 348 und München, Clm 3565.

- 142 B. HAUREAU, in *Journal des Savants* 1884, S. 517
- 143 A. CLERVAL, *L'enseignement*, S. 283 und S. 285 f. sowie *Les écoles*, S. 211 ff.
- 144 R. W. HUNT, *The Introductions to the "artes" in the Twelfth Century*, S. 93 glaubte, daß der Kommentar zu Ciceros "De inventione" aller Wahrscheinlichkeit nach Thierrys frühestes Werk sei. N. M. HARING, *Thierry of Chartres and Dominicus Gundissalinus* (s. insbesondere S. 277 f.) hält dagegen den Kommentar für ein Alterswerk Thierrys. Er verweist - ohne auf eine eventuelle Beziehung auf die Cornifizier einzugehen - darauf, daß die persönlichen Ausführungen den enttäuschten älteren Mann verraten. Er weist weiter darauf hin, daß das Werk nicht den kühnen und kraftvollen Denker verrate wie die anderen Werke Thierrys, so daß man die Frage der Priorität zwischen der Einleitung Thierrys und den fast wörtlich übereinstimmenden Passagen über die Rhetorik bei Dom. Gundissalinus in "De divisione philosophiae" zugunsten des Dom. Gundissalinus beantworten müsse; da aber Dom. Gundissalinus, der um 1182 noch lebte, wesentlich jünger war als Thierry, ergibt sich für Haring damit wieder die späte Datierung von Thierrys Werk. Wir übernehmen das Argument Harings bezüglich der deutlich erkennbaren Enttäuschung Thierrys über die Entwicklung seines Schicksals als weiteres Argument für die späte Datierung, glauben aber, daß man den terminus a quo, für den Haring 1150 angab (terminus ad quem 1155), auf 1145 etwa herabsetzen sollte. Die Frage der Priorität bezüglich der genannten Übereinstimmungen zwischen Thierry und Gundissalinus, die R. MACKEON (*Rhetoric in the Middle Ages*, S. 17, Anm. 2) als unentschieden hin-

gestellt, R. W. MÜHT (op. cit.) zugunsten Thierrys beantwortet hatte, halten wir dagegen weiterhin für unentschieden, zumal die Datierung des Werkes des Gundissalinus noch ungewiß ist.

- 145 Man vergleiche die von unserer Deutung und unter sich abweichenden Paraphrasen PEERLKAMPS (s. Anm. 141), der sich BUECHELER (s. Anm. 141) anschloß, und CLERVALS (Les écoles ..., S. 211 f.).
- 146 P. THOMAS, Un commentaire ..., S. 41 f.: Ut ait Petronius, nos magistri in scolis soli relinquemur, nisi multos palpemus et insidias auribus fecerimus. Ego vero non ita. Nam medius fidius paucorum gratia multis mea prostitui. Sic tamen consilium meum contraxi ut vulgus profanum et farraginem scolae petulcam excluderem. Nam simulatores ingenii exercando studium et professores domestici studii dissimulando magistrum tum etiam scolasticae disputationis histriones inanum verborum pugnis armati, tales quidem mea castra secuntur; sed extra palatium, quos sola nominis detulit aura mei, ut in partibus suis studio pellaciae Theodoricum mentiantur.
- 147 P. THOMAS, Un Commentaire ..., S. 42: Ecce Theodoricus Brito, homo barbaricae nationis, verbis insulsus, corpore ac mente inkompositus, mendacem de se te vocat, quod ei nomen meum super omnes non ascribas, Idcirco igitur te verbis turpissimis persequitur ille superbus, invidus, detractor, inimicis supplex, amicis contumeliosus, sicut etiam sui discipuli de eo attestantur.
- 148 Ebd.
- 149 Ebd., S. 42 f.: Cum vero rudibus et indiscretis loquitur, Boeotum crasso tunc aere natum, quando vero religiosus, tunc necromanticum vel haereticum vocat. At inter conscios veritatis tacet, et si de eo mentio fiat, aliam historiam inceptat. Vgl. R. Klibansky, The School of Chartres, S. 8 f., der hierzu bemerkt, daß bis zum Beginn der Neuzeit fast alle großen Denker von ihren Zeitgenossen oder den späteren Generationen als Magier betrachtet wurden.
- 150 Ebd. (im Anschluß an den in Anm. 149 zitierten Text): In scolis vero et solum conventibus, mentes commutat ut ignorantiam eius lucretur. Platonem ei concedit, ut rhetoricam auferat. Rhetoricam vero vel grammaticam quasi per hypothesim donat, ut dialecticam subripiat, Quibuslibet vero potius quam dialecticam. Bezüglich des letzten Satzes schlug P. THOMAS ebd. S. 43, Anm. 1 eine Verbesserung von "Quibuslibet" in "Quidlibet"

vor. Es scheint uns jedoch wahrscheinlicher, daß der Schreiber ein "ei" nach "quam" ausgelassen hat. Im Anschluß an diese Ausführungen erwähnt Thierry noch Vorwürfe bezüglich des Unterrichtes, vor allem, daß dieser nur für Fortgeschrittene gehalten werde. Aus diesen Ausführungen ist wohl vollends zu entnehmen, daß der "Theodoricus Brito", von dem immer nur in der 3. Person die Rede ist, tatsächlich mit dem Verfasser identisch ist, ist es psychologisch doch kaum vorstellbar, daß ein anderer als der Betroffene selbst all diese Details berichtet. Auch läßt sich das Vorwort, nachdem der "Theodoricus" nicht mehr mit Theoderich dem Großen zu identifizieren ist (s. Anm. 141), kaum anders verstehen, als daß dieser Theodoricus mit dem Verfasser identisch ist.

- 151 Wir gehen weiter unten auf dieses Werk als ein Werk Thierrys ausführlicher ein.
- 152 S. Anm. 180.
- 153 S. hierzu O. v. SILSON, Die gotische Kathedrale, S. 61 ff.
- 154 Siehe Anm. 323.
- 155 EPITAPHIUM, Vers 45; ed. A. Vernet, Une épitaphe inédite ..., S. 670: Hic didicit minimum se nosse nec esse magistrum/Quem potuit minimi vita docere gregis./ Didicit 'doctor' dici voluitque doceri ... Vgl. auch Vers 53: Pura animam celo confessio reddit ...
- 156 A. CLERVAL, Les écoles ..., S. 172 f. stellte fest, daß wahrscheinlich gegen 1150 Thierry von Ernardus im Kanzleramte abgelöst wurde (gegen 1156 folgte Bernhard von Moßlan). Vgl. auch H. MANITIUS, Gesch. der lat. Lit. des Mittelalters 3, S. 198. E. JEAUNEAU, Un représentant du platonisme ..., S. 1 datiert das Ende der Kanzlertätigkeit Thierrys 1153, ohne diese genaue Datierung zu begründen.
- 157 A. CLERVAL, Les écoles ..., S. 172 glaubte, die Darstellung Ottos von Freising (Anm. 1) so verstehen zu müssen, daß Otto (1156) von Thierry als einer Person spreche, die schon längere Zeit tot ist. Mit Sicherheit sei Thierry aber vor 1155 gestorben, da es um diese Zeit einen anderen Erzdiakon von Dreux gegeben habe. Es fragt sich, ob die Ausführungen Ottos von Freising so verstanden werden müssen, wie Clerval sie verstehen zu müssen glaubte. Da Bernhard in jedem Falle zu diesem Zeitpunkt lange tot war und Thierry wohl nicht mehr lehrte, war die Ausdrucksweise Ottos ("fuerunt") wohl auch dann, wenn Thierry noch lebte, legitim. Das zweite Argument ist durch den von A. Vernet entdeckten Epitaph, aus dem

hervorgeht, daß Thierry sein Leben im Kloster beschloß (s. Anm. 160), endgültig entwertet worden. Vgl. A. VERNET, Une épitaphe inédite ..., S. 666 f. und N. M. HARING, Works and Life of Clarembald of Arras, S. 26.

- 158 Thierry's Bruder, Bernhard von Chartres, starb als "senex Carnotensis" (s. JOHANNES VON SALISBURY, Polycraticus VII, 13; ed. C. Webb, S. 145) um 1130.
- 159 Siehe Anm. 64 und Anm. 104.
- 160 EPITAPHIUM, Vers 35 ff.; ed. A. Vernet, Une épitaphe inédite ..., S. 670. Im Hinblick auf die vom Verfasser hervorgehobene Einsamkeit des Ortes und die äußerste Kargheit der Mahlzeiten stellte Vernet (ebd. S. 668 f.) fest, daß es sich wahrscheinlich um ein Zisterzienserkloster - möglicherweise um die Abtei Vaux - de - Cernay auf der Grenze der Diozösen Chartres und Paris - handle.
- 161 SUPPLETIO DEFECTUUM operis quod deservit laudi sapientie divine (Bibl. Nat., lat. 11867, fol. 230 v; zitiert nach A. VERNET, Une épitaphe inédite ..., S. 666): En Porretanus, Albricus, Petrus Alardi/Terricus monachus, Gualo sophista potens. (Vgl. dazu folgende Verse eines ANONYMUS: Carmina Guallo mihi, Terricus philosophiam/Inspirat; nostrum pectus utrumque sapit./Lingua diserta sonat Terrici philosophiam/Gaulonis redolent carmina nostra stilum. Zitiert nach A. Vernet, op. cit., S. 662). Hinsichtlich der Identifizierung des Terricus mit Thierry von Chartres hat sich N. M. HARING, Life and Works of Clarembald of Arras, S. 26 A. VERNET (op. cit.) angeschlossen. M. MANITIUS, Gesch. der lat. Lit. des Mittelalters 3, S. 198 und A. VERNET (ebd., S. 665, Anm. 3) verweisen noch auf eine weitere Stelle bei ALEXANDER VON NECKHAM bezüglich Thierry von Chartres (Corrogationes Promethei; extr. P. Meyer, Notices et extraits des manuscrits 35/2, S. 677), wo Alexander darauf hinweist, daß Thierry ("Terricus") eine Stelle in den Elenchi des Aristoteles falsch gelesen habe, bevor das Werk in die Hände des Adam von Petit Pont gekommen sei. E. JEAUNEAU (Note sur l'école de Chartres, S. 830 ff.) hat Auszüge aus dem Kommentar des ALEXANDER VON NECKHAM zu De Nuptiis (Buch I und II) des Martianus Capella publiziert. Alexander verweist darin mehrmals auf die Deutung des "magister Theodoricus". Im Hinblick darauf, daß KLIBANSKY Spuren von Vorlesungen Thierry's zu dem Werk des Martianus entdeckt zu haben glaubt (s. Anm. 164), sind die Verweise bei Alexander besonders beachtenswert.

2. Die Werke Thierrys von Chartres

- 162 Wie wir in der bisherigen Darstellung gezeigt haben, ist die Geschichte der bisherigen Thierryforschung allerdings dadurch gekennzeichnet, daß in den meisten Fällen die Richtigkeit ursprünglich bloßer Vermutungen durch spätere Entdeckungen entweder gesichert oder doch wenigstens als sehr wahrscheinlich erwiesen wurde.
- 162a Siehe Anm. 13. Bezüglich der Abfassungszeit s. Anm. 76.
- 163 Vgl. unsere Ausführungen Anm. 150.
- 164 R. KLIBANSKY, *The School of Chartres*, S. 5. Vgl. Anm. 161.
- 165 Früher als "De sex dierum operibus", von uns nach der von N. M. HARING in seiner Edition des Werkes gegebenen Überschrift als "TRACTATUS" zitiert. Bezüglich Thierry als Verfasser in einer Handschrift s. Anm. 168. Das Werk wurde erstmals auszugsweise publiziert von B. HAURÉAU in *Hist. de phil. scol.* 1, S. 396 ff. Eine erste vollständige Edition des Werkes veröffentlichte B. Hauréau - in der Überzeugung, daß es sich nur um das erste Buch des Werkes handle (s. Anm. 168) - nach vier Manuskripten (A, P, Q, R. Siehe unten), aber ohne Angabe der Varianten in *Notices et extraits de quelques manuscrits lat. de la Bibl. Nat.* 1, S. 52 - 68. Eine partielle Reedition dieser Edition veröffentlichte W. JANSEN. Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras ..., S. 106* - 112*. Eine kritische Edition nach sechs Manuskripten veröffentlichte N. M. HARING, *The Creation and the Creator according to Thierry of Chartres and Clarenbaldus of Arras*, S. 184 - 200. Der Genesiskommentar findet sich in folgenden Handschriften (nach N. M. HARING, op. cit., S. 181 f.):
A. - Paris, B. N., lat. 3584, fol. 1 v - 10. Saec. XII (Das Ms enthält fol. 1 - 1 v den Brief des Schülers und fol. 10 - 16 v einen Teil von dessen Werk, von N. M. HARING als TRACTATULUS zitiert). C. - Cambrai, Bibl. munic. 339 (321), fol. 74 v - 81 v. Saec. XIII in. (Das Ms enthält wiederum fol. 74 - 74 v den Brief des Schülers und fol. 81 v - 89 dessen Werk).
P. - Paris, B. N., lat. 647, fol. 167 - 173. Saec. XII.
Q. - Paris, B. N., lat. 15601, fol. 98 - 100. Saec. XII.
R. - Paris, B. N., lat. 18096, fol. 45 - 49.
Saec. XII. T. - Tours, Bibl. Munic. 85, fol. 181 - 183 v. Saec. XII.
- 166 Siehe Anm. 165. Der Brief wurde erstmals von B. HAURÉAU, *Notices et extraits ...* 1, S. 49 ediert. N. M. HARING edierte ihn neu unter dem Titel " CLARENBALDI EPISTOLA " in *The Creation and The Creator ...*, S. 183 und in *Life and Works of Clarenbald of Arras*, S. 225 f. unter dem Titel " EPISTOLA AD DOMINAM ".

- 167 N. M. HARING, *The Creation and the Creator ...*, S. 139 ff.
Vgl. auch *Life and Works of Clarenbald of Arras*, S. 3.
- 168 Siehe Anm. 165. Während die *HIST. LITT.* (Bd. 13, S. 380) bereits die Abhandlung hinter Thierrys Genesiskommentar in Ms. A. (s. Anm. 165) mit dem Werk des Schülers identifizierte, war B. HAURÉAU (*Hist. de la phil. scol.* 1, S. 393, Anm. 1; *Mémoire sur quelques chanceliers ...*, S. 84 f.; *Notices et extraits ...* 1, S. 51) der festen Überzeugung, daß es sich dabei um das 2. Buch von Thierrys Genesiskommentar handle. Diese Überzeugung Hauréaus beruhte darauf, daß schon der Schreiber der Handschrift A die beiden verschiedenen Werke als ein Ganzes betrachtete, dem er den Titel "*MAGISTRI THEODERICI DE SEX DIERUM OPERIBUS LIBRI DUO*" gab. Während A. CLERVAL, *Les écoles ...*, S. 193 die Richtigkeit dieser Identifizierung bezweifelte, schlossen sich P. DUHEM, *Thierry de Chartres et Nicolas de Cues*, S. 526 und M. MANITIUS, *Gesch. der lat. Lit. des Mittelalters* 3, S. 198 Hauréau an. J. M. PARENT (*La doctrine de la création ...*, S. 206 ff.), der erstmals einen Auszug dieser Abhandlung unter dem Titel "*LIBER DE EODEM SECUNDUS*" publizierte (ebd., S. 208 - 213) und N. M. HARING (*The Creation and The Creator ...*, S. 139 ff.) haben wohl endgültig klarstellen können, daß die Abhandlung, die sich nur in den Handschriften des Genesiskommentares findet, die auch den Brief des Schülers enthalten, das Werk dieses Schülers ist. N. M. HARING gab eine vollständige Edition dieses Werkes unter dem Titel "*CLARENBALDI TRACTATULUS*" in *The Creation and the Creator ...*, S. 200 - 216 sowie in *Life and Works of Clarenbald of Arras*, S. 226 - 249.
- 169 <EPISTOLA AD DOMINAM> ; ed. N. M. Haring, *Life and Works of Clarenbald of Arras*, S. 225 f.: *Diraxi itaque Vestrae Sublimitati libellum quem magister THEODORICUS, meus doctor, De Sex Dierum Operibus edidit quem Roma iam suis commisit archivis. In quo quantum philosophiae contineatur, liquido apparet cum ipse - utpote totius Europae philosophorum praecipuus - qualiter exemplaris forma in materia operans cuncta produxerit, iuxta phisicas tantum rationes edoceat. Cui operi Tractatulum quendam supposui quem ab ipsius lectione ita collegi tanquam si, inpotens falce metere, decidentes a falce robusti messoris spicas collegissem. In quo si forte aliquid inveniatur laudabile, fonti potius est ascribendum quam ex fonte haurienti.*
Was die Adressatin betrifft, so glaubte B. HAURÉAU, *Notices et extraits ...* 1, S. 51, daß es sich entweder um Beatrix von Bourgogne, verheiratet mit Friedr. Barbarossa 1156 (+ 1184), handle oder um Mathilde von England, Witwe Heinrichs V. seit 1125, welche auch in ihrer zweiten Ehe mit Gottfried Graf von Anjou bis zu ihrem Tode (+ 1164) immer noch als Herrscherin qualifiziert worden sei. Vgl. auch A. CLERVAL, *Les écoles ...*,

- S. 193 und H. KANITZ, *Gesch. der lat. Lit. des Mittelalters* 3, S. 199.
- 170 HIST. LITT. 13, S. 380
- 171 Vielleicht würden eine Edition des von Klibansky aufgefundenen Kommentares zu "De arithmetica" und der ebenfalls von Klibansky entdeckten Spuren der Vorlesung zu Martianus Capella oder auch nur genauere Angaben Klibanskys über diese Funde noch größere Sicherheit gewähren.
- 171 Vergl. auch unsere Anm. 21 getroffene Feststellung.
- 173 Siehe Anm. 167.
- 174 CLARENBALDUS VON ARRAS, <Epistola ad Odonem> 3; ed. N. M. Haring, S. 64 (in Bezug auf seinen Kommentar zu "De Trinitate"): non quo meis viribus ingenii confiderem sed ut doctorum THEODERICI BRITONIS et HUGONIS DE SANCTO VICTORE, apud quos in hoc opere vehementem operam dedi, lectiones imitarer. Tractatus super librum Boethii "De Trinitate", Introductio 10; ed. N. M. Haring, S. 69 (nach Beantwortung der Frage, wieso die Mathematik sowohl "doctrinalis" wie "disciplinalis" genannt werde): Has causas aliquantulum mihi pertinaciter investiganti doctores mei venerabiles, HUGO videlicet DE SANCTO VICTORE et THEODORICUS BRITO reddidere.
- 175 Die gedankliche Kühnheit des Genesiskommentares ist in der bisherigen Forschung allgemein hervorgehoben worden. Die Geschlossenheit des gedanklichen Entwurfes insbesondere im Vergleich zu den anderen Thierry zugeschriebenen Werken werden wir im Verlauf unserer Arbeit zu zeigen suchen.
- 176 Siehe Anm. 98. Vgl. auch Anm. 150.
- 177 <EPITAPHIUM>, Vers 7 - 18; ed. A. Vernet, Une épitaphe inédite ..., S. 669 f.: Hic repetens rerum primas ab origine causas/In summo vidit cardine cuncta simul;/Ideas et hylen et parturientia mundum/Semina primevo vidit inesse globo;/Que tantam molem virtus liget omniiferumque/Mensura, numero, pondere figat opus;/Que rerum genesis, discordia lex helementa/Que liget et stabili federe nectat opus;/Alterius vicibus obitu renovata vel ortu/Queque suum reparent restituantque genus;/Quod semper pregnans Natura, calente senecta /Concipiens, numquam desinat esse parens: Bezüglich der "semina" vgl. die "seminales causae" in TRACTATUS 16 - 17; ed. N. M. Haring, S. 189 f. Im Genesiskommentar spricht Thierry zwar nicht von Ideen, unterscheidet aber zwischen der "materia" bzw. "hyle" und der - der Materie inhärierenden - Form (TRACTATUS 24 - 25; ed. N. M. Haring, S. 192 f.); da auch der

Verfasser des Epitaphs mit den Ideen offensichtlich solche, die der Materie inhärieren, meint, kann man seine Unterscheidung zwischen "ydeae" und "yle" als legitime Deutung ansehen. Vers 11 - 12 (mensura, pondus, numerus) kann man als Anspielung auf jene Passagen des Genesiskommentares (TRACTATUS 30 - 47; ed. N. M. Haring, S. 194 - 200) verstehen, in denen im Zusammenhang mit der mathematischen Trinitätsspekulation die Konstituierung der Dinge durch die Zahl beschrieben wird (Zu der Dreiheit von mensura, numerus, pondus im besonderen siehe TRACTATUS 35; S. 196 und TRACTATUS 44; S. 199). Es fragt sich, ob man Vers 7 - 8 so verstehen soll, daß Thierry sich in gewisser Weise an die Stelle des Schöpfers setzte und von dort herab die Entwicklung der Welt von ihrem - zeitlichen - Anfang verfolgte (vgl. A. VERNET, Une épitaphe inédite S. 665), oder so, daß Thierry - auf der Suche nach dem Ursprung der ersten Ursachen - alles in Gott (in summo cardine) zugleich erblickte, so daß man diese beiden Verse wiederum als Anspielung auf die Passagen des Genesiskommentares verstehen kann, in denen Thierry innerhalb der mathematischen Trinitätsspekulation die Prinzipien der Dinge auf die dreifaltige Einfachheit des göttlichen Seins zurückführt. Da der Verfasser den Hinweis auf Thierrys Platoauslegung Vers 23 f. gesondert von den hier angeführten Versen über Thierrys Kosmogonie gibt, wird man die hier zitierten Verse nicht etwa als Auslegung von Ausführungen Thierrys innerhalb eines Platokommentares ansehen dürfen.

178 Siehe unsere Hinweise in Anm. 177.

178a Siehe Anm. 174. Es gibt bisher keinen Anhaltspunkt dafür, wann Clarenbaldus die Vorlesungen Thierrys hörte. N. M. HARING (Life and Works of Clarenbald of Arras, S. 227) betrachtet es offensichtlich als selbstverständlich, daß Clarenbaldus zur gleichen Zeit (vor 1141) Hugo von St. Viktor und Thierry in Paris hörte.

179 Wir haben weiter oben freilich die Trinitätslehre des Genesiskommentares als ein Indiz für die Identität des Verteidigers Abailards namens "Terricus" mit Thierry von Chartres herangezogen. Es sei nun auch daran erinnert, daß dies - von der bisherigen Forschung nicht beachtete - Indiz nicht das einzige Indiz für die Identität beider Personen ist.

180 Auf diese Ansätze gehen wir weiter unten ein.

180a Siehe E. JEAUNEAU, Note sur l'école de Chartres, S. 838 f. Vgl. R. KLIBANSKY, The School of Chartres, S. 10.

180b E. JEAUNEAU, Note sur l'école de Chartres, S. 838. Jeauneau hält es für selbstverständlich, daß mit Hugo Hugo von St. Viktor gemeint ist.

- 181 Diese Unvollständigkeit war B. HAUREAU, der den Genesiskommentar und den von dem Schüler hinzugefügten Genesiskommentar zusammen als Thierrys Werk ansah (s. Anm. 168), entgangen; seine Angabe über die Unvollständigkeit der Überlieferung (Not. et extr. ... 1, S. 51) bezieht sich auf die unvollständige Überlieferung des Werkes des Schülers in einer Handschrift und dem Fehlen dieses Werkes in anderen Handschriften (s. Anm. 165).
- 182 N. M. HARING, *The Creation and the Creator ...*, S. 145
- 183 Innerhalb der Darstellung der mathematischen Trinitätsspekulation in Genesiskommentar und in den Thierry zugeschriebenen Kommentaren zu "De Trinitate" (Commentum, Lectiones und Glossa) werden wir auch weitere Spuren der math. Trinitätsspekulation in "DE SEPTEM SEPTENIS", bei CLARENBALDUS VON ARRAS, in dem Kommentar zu De Trinitate "In titulo" (PS.-BEDA), in einem weiteren anonymen Kommentar zu "De Trinitate" und bei anderen berücksichtigen (s. Anm. 380).
- 184 W. JANSEN, *Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius de Trinitate*, S. 3* - 25* (nach Ms Erlangen, Univ. Bibl. 182 (Irmischer 229), fol. 66 - 103 v und Ms München, Staatsbibliothek (Clm) 2580, fol. 1 - 66 v). Vgl. Anm. 186.
- 185 Ebd., S. 135 ff. nach vielfacher Heranziehung dieses Werkes in der vorangehenden Darstellung der Philosophie des Clarenbaldus in seinem Kommentar zu De Trinitate
- 186 N. M. HARING, *Two Commentaries on Boethius (De Trinitate and De hebdomadibus) by Thierry of Chartres*, S. 80 - 136. Außer den beiden Handschriften, die W. Jansen benutzte (s. Anm. 184), zog Haring für diese Edition zwei weitere Handschriften, Ms Oxford, Bodl. Lyell 49, fol. 66 - 99 v und Ms Tours, Bibl. Munic. 300, fol. 67 - 70 va heran. Eine Beschreibung der vier Handschriften gibt N. M. HARING, op. cit., S. 77 ff.
- 187 Diese von Jansen festgestellte Übereinstimmung zwischen den beiden Werken läßt sich auch heute, nachdem zwei weitere Kommentare zu "De Trinitate", die "LECTIONES" und die "GLOSSA", bekannt sind, noch nicht anders als durch ein direktes Abhängigkeitsverhältnis erklären.
- 188 Bezüglich der handschriftlichen Überlieferung weist W. JANSEN (op. cit., S. 137) darauf hin, daß die Erlanger Handschrift der Schrift nach der ersten Hälfte des 12. Jh.s angehöre. Dem Stil nach nehme der Kommentar im Hinblick auf die noch weitgehend vorhandene einfache Worterklärung neben gelegentlich eingeschobenen langen Abhandlungen über spezielle Fragen (z. B. Form-

und Materielehre und math. Trinitätsspekulation) eine Zwischenstellung ein zwischen dem JCh. ERIUGENA zugeschriebenen Kommentar zu "De Trinitate" und den betreffenden Kommentaren des GILBERT VON POITIERS, CLARENBALDUS und dem Kommentar "IN TITULO". Vgl. auch N. M. HARING, Two Commentaries on Boethius ..., S. 70 - 75, der die von W. Jansen vorgetragenen Argumente für die Datierung noch bekräftigt und zusätzlich auf die Tatsache verweist, daß alle Handschriften, die das Commentum enthalten, nur Werke aus der Zeit vor dem 12. Jh. und aus der ersten Hälfte des 12. Jhs. enthalten.

189 CLARENBALDUS selbst spricht von Bernhard als "iocundae recordationis abbas Bernardus" (Tractatus super librum Boethii "De Trinitate" I, 38; ed. N. M. Haring, S. 100). Zur wahrscheinlichen Abfassung des Kommentares gegen Ende der 50er Jahre siehe N. M. HARING, Life and Works of Clarembald of Arras, S. 15 ff.

190 Siehe Anm. 174.

191 Wie ließe sich das "apud quos in hoc opere verhemementem operam dedi" (s. Anm. 174) anders sinnvoll verstehen als so: "bei denen ich mir bei der Behandlung dieses Werkes (Boethius, De Trinitate) große Mühe gegeben habe"? Vgl. die ebenfalls Anm. 174 zitierte Stelle aus der Einleitung.

192 BOETHIUS, De Trin. I; ed. E. K. Rand, S. 4, 35 - 6, 7. CLARENBALDUS, Tractatus ... "De Trinitate" I, 6; ed. N. M. Haring, S. 88 (ed. W. Jansen, S. 40*, 26 ff.) W. JANSEN verweist auf folgende Stelle im COMMENTUM (COMMENTUM I, 3; ed. N. M. Haring, S. 85; ed. W. Jansen, S. 4*, 8 f.): Fides etiam dicitur doctrina fidei catholicae. Accipitur autem hic in huiusmodi significatione. In beiden Werken wird im Kontext in gleicher Weise dieser Begriff von "fides" gegen zwei weitere Bestimmungen abgegrenzt.

193 BOETHIUS, De Trin. I; ed. E. K. Rand, S. 6, 10. CLARENBALDUS, Tractatus ... De Trinitate I, 24; ed. N. M. Haring, S. 95 (ed. W. Jansen, S. 45*, 15 ff.): Concedebat (Episcopus Pictaviensis) enim etiam numero inter se differe tres personas ... Quod nostris doctoribus non est visum idoneum concedere. Sed distinctas inter se personas non differentes esse concedimus ... W. Jansen verweist auf folgende Stelle im COMMENTUM (COMMENTUM I, 9; ed. N. M. Haring, S. 87; ed. W. Jansen, S. 5*, 17 ff.): Personae vero in Deo non differunt, Nam neque substantialibus differentiis nec accidenta-

libus distant. Sed neque genere nec specie nec numero tres in Deo distabunt personae. Si enim numero, et accidentibus. Der Begriff "distinctae" begegnet weder im Commentum noch in den anderen Thierry zugeschriebenen Kommentaren.

- 194 CLARENBALDUS VON ARRAS, Tractatus ... De Trinitate I, 28; ed. N. M. Haring, S. 97 (ed. W. Jansen, S. 46*, 16 f.). W. Jansen verweist auf die in Anm. 193 zitierte Stelle im Commentum.

- 195 BOETHIUS, De Trin. II; ed. E. K. Rand, S. 12, 51 ff. CLARENBALDUS, Tractatus ... De Trinitate I, 59; ed. N. M. Haring, S. 129 f. (ed. W. Jansen, S. 67*, 23 f.). W. JANSEN verweist auf folgende Stelle im COMMENTUM (COMMENTUM II, 64; ed. N. M. Haring, S. 109; ed. W. Jansen, S. 17*, 32): EX FORMIS QUAE PRAETER MATERIAM SUNT i. e. quae in mente divina sunt. Von "Ideen" wird im Commentum nicht gesprochen. In beiden Werken folgen aber übereinstimmende Ausführungen über die Einfachheit der Formen in Gott (CLARENBALDUS, op. cit. II, 60; ed. N. M. Haring, S. 130; COMMENTUM II, 66; ed. N. M. Haring, S. 110). Bezüglich des Begriffes "ideae" verweist HARING, Life and Works of Clarembald of Arras, S. 34 auf LECTONES II, 42 ff.; ed. N. M. Haring, S. 166 f. und GLOSSA II, 33 ff.; ed. N. M. Haring, S. 228 ff.

- 196 BOETHIUS, De Trin. II; ed. E. K. Rand, S. 8, 21 - 29. CLARENBALDUS, Tractatus ... De Trinitate II, 25; ed. N. M. Haring, S. 117 (ed. W. Jansen, S. 59*, 18 ff.): Ad huius obscuritatis elucidationem doctor meus multa philosophica induxit. Et quae ex eis sacris scripturis concordare videbantur, huic loco accomodavit. Mirum enim quomodo philosophus OMNE ESSE EX FORMA esse pronunciat, cum aequae ex materia ut ex forma singula composita constare videantur. Unde inquisitius et sollertius de materia et forma aliqua nobis sunt repetenda. Commentum II, 18; ed. N. M. Haring, S. 96 (ed. W. Jansen, S. 10*, 13 ff.): OMNE NAMQUE ESSE EX FORMA EST. Ad huius rei intelligentiam pauca quidem praemittenda sunt sed admodum necessaria. De aeterno igitur et perpetuo ea quidem, in quibus philosophi cum sanctis scripturis concordant, quantum humana ratio fert, attingamus. Illa enim in quibus philosophia a sacra dissidet scriptura, utpote a via veritatis exorbitantia, reicimus. Prius ergo quid possibilitas et quid actus sit explicemus. Es folgen in beiden Werken übereinstimmende Ausführungen über Form und Materie bzw. Akt und Potenz, auf die W. JANSEN verweist (CLARENBALDUS, Tractatus ... de Trinitate II, 26 - 31; ed. N. M. Haring, S. 117 - 119 und COMMENTUM II, 19 - 29; ed.

N. M. Haring, S. 97 - 100) und eine mathematische Trinitätsspekulation (CLARENBALDUS, ebd. II, 32 - 40; ed. N. M. Haring, S. 119 - 123 und COMMENTUM II, 30 - 42; ed. N. M. Haring, S. 100 - 103), die in beiden Werken als weitere Erklärung zu dem Thema "omne esse ex forma" verstanden wissen will.

- 197 Nach JANSEN finden sich auch für die anderen Stellen keine Belege in den Werken Hugos von St. Viktor. Als gemeinsame Stelle für Thierry und Hugo bleibe vielleicht nur die Erklärung der Mathematik als "doctrinalis" und "disciplinalis" (s. Anm. 174 und Anm. 199), die Clarenbaldus nicht in direktem Zusammenhang mit dem Boethiustext anführe; die Wissenschaftslehre (s. Tractatus ... De Trinitate, Introductio 1 - 16; ed. N. M. Haring, S. 65 - 72) habe Clarenbaldus ja sowieso Hugo von St. Viktor entnommen.
- 198 Siehe die Anm. 196 zitierten Texte.
- 199 Siehe Anm. 192 - 196. Bezüglich der Anm. 174 zitierten Stelle aus der Einleitung des Clarenbaldus verweist Jansen auf folgende Stelle im COMMENTUM (COMMENTUM II, 15; ed. N. M. Haring, S. 95; ed. W. Jansen, S. 9^a, 23 ff.): ... sed in mathematica vocatur disciplina a discendo, quia mathematicam solebant prius antiqui discere, ut at divinitatis intelligentiam pervenire. Unde etiam mathematica i. e. doctrinalis dicitur. CLARENBALDUS führt vor der Anm. 174 zitierten Stelle aus, daß es zwei Bedeutungen von "Mathematik" gebe: mathesis (= doctrina sive disciplina, penultimam corripens) und matesis (= vanitas, penultimam produciens) und erklärt dann, daß die einen die Unterscheidung "doctrinalis - disciplinalis" so verstanden, daß die mathematischen Gegenstände nicht in Wahrheit, sondern nur in der "doctrina" der Lehrer von der Materie getrennt seien, denn sonst hätten sie ein dauerhaftes Sein, die Mathematik deshalb im Hinblick auf die Lehrer "doctrinalis" und im Hinblick auf die Schüler "disciplinalis" heiße, nach der Meinung der anderen aber alle Menschen zwar von Natur aus die Ratio besäßen und deshalb das Gute vom Schlechten, das Wahre vom Falschen, das Allgemeine vom Besonderen unterscheiden könnten, daß aber niemand die Mathematik ohne einen Lehrer erlangen könne, diese deshalb im Hinblick auf den Lehrer "doctrinalis", im Hinblick auf die Schüler "disciplinalis" heiße (Tract. ... De Trin., Intr. 8 - 10; ed. N. M. Haring, S. 68 f.). Vgl. HUGO VON ST. VIKTOR, Didascalion II, 4; PL 176, 753 A, der ebenfalls zwei "Bedeutungen" von "Mathematik" unterscheidet: matesis (= vanitas, Astrologie) und mathesis als "scientia doctrinalis", von der er feststellt: Abstracta quantitas dicitur, quam intellectu a materia

separantes ... in sola rationatione tractamus, quod doctrina facit, non natura (die Gegenüberstellung von "doctrinalis" und "disciplinalis" fehlt).

200 Siehe Anm. 507.

201 Siehe Anm. 596.

202 Vgl. B. GEYER, Die patr. und schol. Phil., S. 235; H. FLATTEN, Die 'materia primordialis' in der Schule von Chartres, S. 53; L. DE WULF, Le panthéisme chartrain, passim; J. M. PARENT, La doctrine de la création ..., passim; R. KLIMANSKY, in seiner Edition von NEK. VON CUES, De docta ignorantia im Quellenapparat (passim) und The School of Chartres, S. 5; E. JEAUNEAU, Un représentant du platonisme ..., passim (im Hinblick auf die Verneinung der Autorität Thierrys durch H. M. HARTIG, A hitherto unknown Commentary on Boethius' De Hebdomadibus written by Clarenbaldus of Arras, S. 215 jedoch unentschieden in Simples notes sur la cosmogonie de Thierry de Chartres, S. 172; Mathématiques et Trinité chez Thierry de Chartres, S. 291, Anm. 10 und S. 294, Vgl. auch Anm. 233a); E. GARIN, Studi sul platonismo medievale, S. 32 (unentschieden jedoch ebd., S. 56 im Hinblick auf die soeben zitierte Arbeit Harings). H. HARTIG, Gesch. der lat. Lit. des Mittelalters 3, S. 198 ff. (über Thierry von Chartres) berücksichtigt die Zuschreibung Jansens nicht, obwohl er dessen Buch kennt.

203 Siehe Anm. 202. Auszüge aus Ms Paris, B. N. latin 14489, fol. 1 - 62 hatte bereits J. M. Parent, La doctrine de la création ..., S. 180 - 205 publiziert; Parent hatte dabei das Werk als das eines Schülers Thierrys von Chartres bezeichnet (ebd., S. 179). Vgl. Anm. 206 und Anm. 204.

204 HARING edierte als erster das Werk vollständig unter dem Titel "<THEODERICI CARNOTENSIS LECTIONES IN BOETHII LIBRUM DE TRINITATE>" in The Lectures of Thierry of Chartres on Boethius' De Trinitate, S. 124 - 226 (vorher hatte er es in A Commentary on Boethius' de Trinitate ... nach dem Incipit als "Quae sit" zitiert). Vgl. Anm. 203. Zur handschriftlichen Überlieferung vgl. HARING, The Lectures ..., S. 114 f. Vgl. jedoch J. JEAUNEAU, Note sur l'école de Chartres, S. 865 bezüglich einer weiteren Überlieferung in MS München, Clm. 6942, fol. 74 ra - 107 ra. HARING charakterisiert das Werk dem Stil nach als eine reportatio, die von einem Schüler nach einer Vorlesung Thierrys geschrieben wurde (ebd., S. 116).

- 205 Nach N. M. HARING, *Two Commentaries on Boethius' ...*, S. 65 f. hat das *COMMENTULI* in der - aus dem 12. Jh. stammenden-Handschrift Oxford, Bodl. Lyell 40 (vgl. Anm. 187), früher Nr. 382 der Benediktinerabtei Admont in Österreich, die Überschrift: *Commentum Helye, cuiusdam magistri Gallicani, super Boet. de Trinitate*.
- 206 N. M. HARING, *The Creation and the Creator ...*, S. 141 - 144
- 207 Früher Berlin, Deutsche Staatsbibliothek, Lat. Pol. 817, fol. 59 - 77 v, jetzt in der Universitätsbibliothek Tübingen. N. M. HARING zitiert das Werk in *A Commentary on Boethius' De Trinitate ...* nach dem Incipit als "*Aggreditur propositum*". In der Edition Harings (ebd., S. 266 - 325) trägt das Werk den Titel "*THEODERICI CARNOTENSIS GLOSSA SUPER LIBRUM BOETHII DE S. TRINITATE*". Zur handschriftlichen Überlieferung vgl. N. M. HARING, op. cit., S. 263 f. und *The Lectures of Thierry of Chartres ...*, S. 114, Anm. 2.
- 208 In seiner Edition der "*Docta ignorantia*" des MEK. VON CUES verwies R. KLIBANSKY im Quellenapparat (passim) auf dieses Werk als "*Anonymus Berolinensis*". Auf diese Referenzen Bezug nehmend stellte auch J. M. PARENT, *La doctrine de la Création ...*, S. 179 das Werk als ein von Thierry von Chartres abhängiges Werk dar und verwies in den Fußnoten zu seiner partiellen Edition der *LECTIONES* (s. Anm. 203) auf die Übereinstimmungen zwischen den beiden Werken. R. KLIBANSKY, *Platos Parmenides in the Middle Ages and the Renaissance*, S. 282 f. verwies auf eine Berufung auf Platos Parmenides in diesem Werk. Auf dieselbe Stelle und eine entsprechende Stelle in den von Parent publizierten Auszügen der *LECTIONES* verwies T. GREGORY, *Note et testi per la storia del platonismo medievale*, S. 382.
- 209 N. M. HARING, *A Commentary on Boethius' De Trinitate ...*, S. 258 ff.
- 210 Im Hinblick auf einige von Clarenbaldus verwendete Begriffe, die nicht im *Commentum*, wohl aber in den *LECTIONES* wiederbegegnen, sah Haring sich sogar zu der Feststellung veranlaßt, daß es gute Gründe gebe, zu leugnen, daß Clarenbaldus das *Commentum* benutzte (op. cit., S. 260; vgl. auch S. 262).
- 211 Siehe op. cit., S. 261 und 262.
- 212 N. M. HARING, *The Lectures of Thierry of Chartres ...*, S. 114.

- 213 Ebd., S. 116
- 214 Ebd., S. 116 f. HARING weist darauf hin, daß Thierry im Genesiskommentar Moses "prudentissimus philosophorum" nenne (TRACTATUS 26; ed. N. M. Haring, S. 194) und der Verfasser der Lectiones Moses zweimal als "peritissimus philosophorum" bezeichne (LECTIONES II, 33 und 53; ed. N. M. Haring, S. 165 und 170), Thierry im Genesiskommentar "Mercurius quidem in eo libro qui inscribitur Trismegistus ..." zitiere (TRACTATUS 26; ed. N. M. Haring, S. 195) und der Verfasser der Lectiones das Werk in fast gleicher Weise zitiere: Testatur Mercurius in libro qui inscribitur Trismegistus (LECTIONES IV, 11; ed. N. M. Haring, S. 188). Neben diesen wohl vollkommen belanglosen Übereinstimmungen verweist Haring darauf, daß der Verfasser der Lectiones gelegentlich den Beginn eines Satzes mit dem Zusatz "inquam" wiederhole, Thierry aber im Genesiskommentar eine große Zahl solcher Konstruktionen verwende. Diese Übereinstimmung besagt wiederum nichts, da der Verfasser zugleich eine große Anzahl auf Abailard zurückgehender sprachlicher Manierismen hat, wie Haring selbst zeigt.
- 215 Ebd., S. 117 - 123. In der handschriftl. Überlieferung der GLOSSA fehlt die ursprünglich vorhandene Einleitung und deshalb auch der accessus. Da Haring diese Art des von Abailard popularisierten accessus bei vielen anderen Autoren aufweist, entwertet er wiederum selbst seinen Beweis. Zum accessus vgl. R. -W. HUNT, The Introductions to the "Artes" ..., S. 13 ff.
- 216 LECTIOES VII, 5 - 7; ed. N. M. Haring, S. 222 f.
- 217 N. M. HARING, Two Commentaries on Boethius (De Trinitate and De Hebdomadibus) by Thierry of Chartres, S. 67.
- 218 Ebd., S. 67 - 70
- 219 Ebd., S. 70
- 220 Siehe Anm. 205.
- 221 N. M. HARING, Two Commentaries ..., S. 65 f. und S. 75 f.
- 222 METAM. GOLIAE, Vers 197 ff.; ed. Th. Wright, S. 28: Celebrem theologum vidimus Lombardum, /cum Yvone, Heliam, Petrum, et Bernardum/quorum opobalsamum spirat os et nardum/ ...

- 223 Siehe Anm. 22. In einem 1165 an Raymund, Kanzler von Poitiers, geschriebenen Brief (PL 199, col. 159 A) erwähnt JOHANNES VON SALISBURY (magister Petrus Elias", dem Walter von Chatillon Bücher geliehen hatte, die jetzt nicht leicht wiederzuerlangen waren.
- 224 Vgl. H. HARTHEUS, *Gesch. der lat. Lit.* 3, S. 184 - 187. R. - W. HUNT, *Studies on Priscian ... and The Introductions to the "Artes" ...*
- 225 H. M. HARING, *Two Commentaries ...*, S. 76
- 226 Ebd., S. 78: The style of the fragment leaves no doubt that it belongs to the author of the *Commentum*, Thierry of Chartres. Vorher (ebd., S. 67 und S. 69) hatte Haring auf die Form des *accessus* in diesem Werk hingewiesen. Maßgeblich für die Zuschreibung eines Kommentares zu "De hebdomadibus" an Thierry war für Haring wohl auch die Tatsache, daß der Autor eines weiteren anonymen Kommentares zu "De hebdomadibus", den Haring früher bereits mit Clarenbaldus von Arras identifizierte (A hitherto unknown Commentary on Boethius' *De Hebdomadibus ...*, S. 215 ff.), sich anläßlich des Boethiustextes - bezüglich der Bedeutung des Begriffes "enunciatio" und bezüglich der Bedeutung von "bonum" - auf die Meinung seiner Lehrer ("mei doctores", ohne Namensnennung) beruft (*Expositio super librum Boethi De Hebdomadibus III*, 15 und VI, 47; ed. N. M. Haring, S. 198 und S. 221); vgl. N. M. HARING, *Life and Works of Clarenbald of Arras*, S. 37.
- 227 Nach N. M. HARING, *Two Commentaries ...*, S. 77 f. in Ms Oxford, Bodl. Lyell 49, fol. 99 v - 100 v im Anschluß an das *COMMENTUM* (ed. N. M. Haring, op. cit., S. 134 - 136).
- 228 N. M. HARING, *Life and Works of Clarenbald of Arras*, S. 28 - 37. Wenn Haring die *LECTIONES*, die er früher bereits als *reportatio* charakterisierte (s. Anm. 204) im Gegensatz zur *GLOSSA* als weitere Quelle für *CLARENBLADUS* hervorhebt, so deshalb, weil Clarenbaldus die "Lectiones" seiner Lehrer besonders hervorhebt (s. Anm. 174). Nur eine von den Stellen, an denen Clarenbaldus sich auf seine Lehrer beruft, wird durch die *LECTIONES*, aber auch durch die *GLOSSA* besser belegt als durch das *COMMENTUM* (siehe Anm. 195). Auf die relevanteste Übereinstimmung zwischen dem Kommentar des Clarenbaldus und den *Lectiones* (*modi essendi*) gehen wir im Verlaufe dieser Arbeit noch ein.
- 229 Ebd.; S. 28

- 229a Siehe L.-J. BATAILLOU, L'école de Chartres (Rezension in Rev. des sciences philos. et theol., 1962, S. 506 f.) und E. JEAUNEAU, Note sur l'école de Chartres, S. 828 f.
- 230 Diese Werke können natürlich nur soweit berücksichtigt werden, als sie mit dem Genesiskommentar vergleichbar sind.
- 231 Vgl. Anm. 214 und Anm. 215.
- 232 Vgl. A Commentary on Boethius' De Trinitate, S. 258 und Life and Works of Clarembald of Arras, S. 28.
- 233 Siehe die bereits Anm. 144 zitierte Abhandlung von R. - W. HUNT, in der der Verfasser auch auf die Einleitung des Peter Helias in seiner "Summa super Priscianum" hinweist, die fast dieselben "didascalia" anführt bezüglich der Grammatik wie Thierry in der Einleitung zu "De inventione" bezüglich der Rhetorik und Gundissalinus in seinen Ausführungen über die Grammatik in "De divisione philosophiae" (Diese "didascalia" sind nicht identisch mit der Form des "accessus ad litteram", der in Thierrys Genesiskommentar, im Commentum und in den Lectiones - in Thierrys Kommentar zu "De inventione" neben den genannten "didascalia" - begegnet).
- 233a E. JEAUNEAU, Note sur l'école de Chartres, S. 823 f. Jeauneau zitiert einen Text aus der "Historia" des GUILLAUME DE TYR, die gegen 1181 - 82 geschrieben ist. Als seine Lehrer der Artes nennt Guillaume de Tyr "Bernhardus Brito" (nicht identisch mit dem Bruder Thierrys), "Petrus Helie" und "Ivo, genere et natione Carnotenssis". Er stellt weiter fest, daß diese lange Zeit Hörer des "Theodoricus senior vir litteratissimus" waren. Siehe R. B. C. HUYGENS, Guillaume de Tyr étudiant ... JEAUNEAU, op. cit., S. 829 zieht aus der Tatsache, daß in einer Handschrift des Commentums Peter Helias als Autor erwähnt wird, sowie aus der Tatsache, daß Peter Helias tatsächlich lange Schüler Thierrys war, die natürliche Schlußfolgerung, daß zunächst nichts gegen Peter Helias als Verfasser des Commentums spricht.

B. DER GENESISKOMMENTAR THIERRY'S VON CHARTRES

1. Vorbemerkung zum Aufbau des Werkes und zur Interpretationsmethode

- 234 Tractatus 1; ed. N. M. Haring, S. 164
- 235 Ebd. 2 f.; S. 184 f.
- 236 Ebd. 4 - 17; S. 185 - 190
- 237 Ebd. 18 - 47; S. 190 - 200
- 238 Ebd. 29; S. 194
- 239 Ebd. 30 - 47; S. 194 - 200
- 240 Siehe unsere Darlegungen über den Genesiskommentar in der Einleitung
- 241 Siehe Anm. 323.
- 242 Thierry greift auch auf Boethius, De musica zurück (siehe Anm. 372), ohne sich dabei jedoch auf einen spezifisch musikalischen Sachverhalt zu beziehen.
- 243 Siehe Anm. 377.
- 244 Siehe Anm. 355.
- 245 Dabei ist zu berücksichtigen, daß man mit dieser Einteilung einen Schnitt macht durch die von Thierry selbst als Sonderteil hervorgehobene "expositio litterae", die, wie wir bereits feststellten, vor dem ontologischen Exkurs auch noch kosmologische Ausführungen enthält.
- 246 Die meisten Forscher, die dem Genesiskommentar eine verhältnismäßig ausführlichere Darstellung widmeten, haben sich mehr oder weniger auf die ontologischen Passagen, die die mathematische Trinitätsspekulation enthalten, konzentriert. Bisher haben nur P. DUHÈM und E. JEAUNEAU den kosmologischen Ausführungen eine eingehendere Darstellung gewidmet und sich zugleich mit den ontologischen Ausführungen beschäftigt. Aber auch in ihren jeweils getrennten Darstellungen der beiden Teile werden diese beiden Teile nicht oder nicht genügend aufeinander bezogen. Vgl. P. Duhèm, Le système du monde 3, S. 184 - 193 bezüglich des kosmologischen Teiles; Le système du monde 10,

S. 269 - 275 bezüglich der ontologischen Passagen und ihrer Wiedergabe bei NIKOLAUS VON CUES (vgl. hierzu auch P. DUHÈL, Thierry de Chartres et Nicolas de Cues); E. JEAUNEAU, *Simple notes sur la cosmogonie de Thierry de Chartres; Un représentant du platonisme ... und Mathematiques et Trinité chez Thierry de Chartres.*

2. Die Materie im Genesiskommentar

- 247 TRACTATUS 2; ed. H. H. Haring, S. 184 f.:
Mundanae igitur subsistentiae causae sunt quattuor:
efficiens ut Deus, formalis ut Dei Sapientia,
finalis ut ejusdem Benignitas, materialis quattuor
elementa ... quattuor elementa quae et ipse Cre-
ator in principio de nihilo creavit.
- 248 Ebd. 3; S. 185: Nam Pater est efficiens causa,
Filius vero formalis, Spiritus sanctus finalis ...
- 249 Siehe unsere Ausführungen zu Beginn der Einleitung.
- 250 ABAILARD, *Theologia 'Summi Boni' I, 2*; ed. H.
Ostlender, S. 3, 3 ff.: Patrem quidem secundum
illam unicam maiestatis suae potentiam, quae est
omnipotentia, qua scilicet efficere potest,
quidquid vult ... filium autem eandem divinam
substantiam dixit secundum propriae sapientiae
discretionem, qua videlicet cuncta veraciter
diiudicare ac discernere potest ... Spiritum
sanctum etiam vocavit ipsam secundum benignitatis
suae gratiam ... Vgl. ebd.; S. 4, 7 ff.: nomine
spiritus sancti bonus affectus ergo creaturas.
WILHELM VON CONCHES, *Philosophia I, 5*; PL 172,
44 D f.: In hac Divinitate omnium conditricem et
omnia gubernante dixerunt philosophi inesse
potentiam operandi, sapientiam, voluntatem. Si
enim potuit et nescivit, quomodo tam pulchra fecit?
Si iterum fecit et noluit vel ignorans vel coac-
tus fecit. Ebd. 45 A: Quas sancti tres personas
vocant, vocabula illis a vulgari, propter affini-
tatem quandam transferentes, vocantes potentiam
divinam Patrem, sapientiam Filium, voluntatem
Spiritum sanctum. Ebd.; 45 C setzt Wilhelm neben
den Willen die Güte für den hl. Geist ein. Vgl.
In Timeum (27 d); ed. E. Jeauneau, S. 98: Et est
efficiens causa divina essentia, formalis divina
sapientia, finalis divina bonitas, materialis
quattuor elementa (im Hinblick auf den Demiurg,
die Ideen und die Güte des Demiurgen bei Plato).

- 251 Zum Gottesbeweis aus der Veränderlichkeit der Welt vgl. Timaios 28 a f., zum teleologischen Gottesbeweis vgl. ebd. 29 a, wo PLATO die Schönheit der Welt auf die ewigen Ideen zurückführt (CHALCIDEUS schließt dagegen aus der Komposition, Ordnung und Harmonie der Welt auf den Geist Gottes. Vgl. Com. In Tim. 304; ed. J. H. Waszink, S. 305 f.). Zur Güte des Demiurgen vgl. Timaios 29 e f.
- 252 Vgl. hierzu R. KLIBANSKY, The School of Chartres, S. 7.
- 253 TRACTATUS 2; ed. N. M. Haring, S. 184: Necesse est enim, quia mutabilia et caduca sunt mundana, eadem habere auctorem. Quia vero rationabiliter et quodam ordine pulcherimo disposita sunt, secundum sapientiam illa esse creata necesse est. Quoniam autem ipse Creator juxta veram rationem nullo indiget sed in semetipso summum bonum et sufficientiam habet, oportet ut ea, quae creat, ex sola benignitate et caritate creet, ut scilicet habeat quibus beatitudinem suam more caritatis participet.
- 254 Vgl. die mythische Beschreibung des ordnungslosen Zustandes der Materie vor dem Eingreifen des ordnenden Demiurgen Timaios 30 a und 52 d ff.
- 255 Quia vero omnis ordinatio inordinatis adhibetur, opportuit aliquid inordinatum praecedere, ut eidem ordo secundum sapientiam adhiberetur ac, sic disponendo inordinata, Sapientia Creatoris vel parum scientibus appareret.
- 256 Vgl. ebd. 3; S. 185.
- 257 Siehe Anm. 254
- 258 TRACTATUS 3; ed. N. M. Haring, S. 185: In materia igitur quae est quattuor elementa, operatur summa Trinitas ipsam materiam creando, in hoc quod est efficiens causa; creatam informando et disponendo, in eo quod est formalis causa; informatam et dispositam diligendo et gubernando, in eo quod est finalis causa. Vgl. auch ebd. 4; S. 185 f.: Quaeritur etiam quomodo inter se dicta sanctorum concordent: hoc scilicet Qui vivit in aeternum creavit omnia simul, et illud Sex diebus operatus est Dominus, etc. Sed sciendum est quod prior auctoritas de primordiali materia intelligenda est; sequens autem de distinctione formarum, de qua deinceps secundum physicam tractandum est.
- 259 Thierry nimmt in dieser Hinsicht anders als Augustinus den Schöpfungsbericht wörtlich (vgl.

seine Definition des Tages als eine Himmelsumdrehung TRACTATUS 4; ed. N. M. Haring, S. 185). Von einem "Zurückfallen hinter Augustin" (A. DEMPF, Metaphysik des Mittelalters, S. 75) kann aber nur bedingt gesprochen werden. Grundsätzlich stimmt Thierry mit Augustin darin überein, daß auch er, was Dempf ebenfalls hervorhebt, die eigentliche Schöpfung als einen einzigen momentanen Akt versteht. Neben dem bedingten Zurückfallen hinter Augustin sollte man den Fortschritt gegenüber Augustin verzeichnen, der darin besteht, daß nach Augustin die anorganische Natur im ersten Schöpfungszustand bereits vollkommen ausgestaltet war, während Thierry auch eine Entwicklung der anorganischen Natur lehrt und diese Entwicklung physikalisch zu erklären versucht.

260 Vgl. P. DUHÈM, Le système du monde 3, S. 187; A. DEMPF, Metaphysik des Mittelalters, S. 75; J. M. PARENT, La doctrine de la création ..., S. 93 f.; E. JEAUNEAU, Simples notes sur la cosmogonie de Thierry de Chartres; R. KLIBANSKY, The School of Chartres, S. 6 ff. und N. M. HARING, The Creation and the Creator ..., S. 156.

261 E. JEAUNEAU, Simples notes sur la cosmogonie de Thierry de Chartres, S. 178, Anm. 29.

262 Siehe Anm. 369 und Anm. 341.

263 Vgl. R. KLIBANSKY, The School of Chartres, S. 8.

264 Siehe TRACTATUS 7; ed. N. M. Haring, S. 186, ebd. 9; S. 187 und ebd. 12; S. 188.

265 Wir verweisen auf die sich in engem Anschluß an den Text haltenden paraphrasierenden Darstellungen von E. JEAUNEAU, Simples notes sur la cosmogonie de Thierry de Chartres, S. 179 - 182 und N. M. HARING, The Creation and the Creator ..., S. 147 - 150.

266 TRACTATUS 5; ed. N. M. Haring, S. 186: Caelo vero creato, quia summae levitatis est et stare non potest et quia continet omnia, de loco ad locum in antea progredi non potuit: idcirco ab ipso primo momento suae creationis coepit circulariter converti ..., (Auf die Begründung der Kreisbewegung gehen wir weiter unten noch ein). Ebd. 6; S. 186: In ipsa vero prima conversione caeli superius elementum, i. e. ignis illuminavit superiora inferioris elementi, i. e. aëris. Nam haec natura est caelestis ignis, ut sua conversione illuminet aëra; mediante vero aëre calefaciat aquea atque terrena. Duae etenim, ut ajunt philosophi, sunt virtutes ignis: altera splendor, altera vero

calor. Splendorem in aëre naturaliter ignis efficit. Calorem vero in aqueis atque terrenis exercet. Iam calor virtus est ignis, divisiva solidorum. Si vero calor in aëre sentitur, hoc contingit ex eo quod est ipse aër ex inferioribus elementis spissatus.

267 Ebd. 10 - 13; S. 187 - 188. Thierry begründet seine Auffassung, daß die Gestirne aus Wasser gebildet sind, damit, daß sie wegen ihrer Sichtbarkeit aus einem dichteren Stoff bestehen müssen.

268 Ebd. 10; S. 187: In eadem etiam conversione continebat, ut ex superioris aëris calore inmixto humori terrae ex aquis nuper discoopertae, ut ex his, inquam, duobus ipsa terra conciperet vim producendi herbas atque arbores.

269 Ebd. 14; S. 189:

Stellis autem creatis et motum in firmamento facientibus, ex earum motu calor adauctus et ad vitalem usque calorem procedens aquis primo incubuit, elemento videlicet terra superiori. Et inde animalia aquae et volatilia creata sunt ... Mediante vero humore, vitalis ille calor naturaliter usque ad terrena pervenit et inde animalia terrae creata sunt. In quorum numero homo ad imaginem et similitudinem Dei factus est.

270 Sicherlich geht diese Nivellierung nicht so weit, daß Thierry auch das menschliche Denken materialistisch auffaßt. Man wird sich die Nivellierung der Natur bei Thierry als mit derjenigen bei Descartes vergleichbar vorstellen dürfen. Die Sonderstellung des Menschen wird von Thierry in dem in Anm. 269 zitierten Text angedeutet: Man darf wohl annehmen, daß er die imago und similitudo dei traditionsgemäß in dem immateriellen Geist des Menschen sieht.

271 Zu den "rationes seminales" bei AUGUSTIN vgl. z. B. De Gen. ad litt. V, 4, 9 - 11; V, 7, 20; VI, 10, 17; VI, 15, 26. Augustin unterscheidet von den ursprünglichen Samenkräften, aus denen sich nach der Welterschöpfung allmählich die ersten organischen Formen entwickelten, die auf diese ursprünglichen Samenkräfte zurückgehenden sekundären Samenkräfte, die sich in den organischen Formen finden und aus denen diese wieder neue artgleiche organische Formen hervorbringen.

272 TRACTATUS 16; ed. N. M. Haring, S. 189: Quicquid igitur post sextum diem vel natum vel creatum est non novo modo creationis institutum est sed aliquo praedictorum modorum substantiam suam sortitur. Sic igitur Dominus in septima die requievit,

i. c. a novo creationis modo cessavit, elementorum singulis ornatu suo et ad se invicem concordia perfecte attributa. Nam etsi postea quaedam nova monstra creasset, non tamen idcirco dicimus illum novo modo creationis usum fuisse. Sed aliquo praedictorum modorum et ex causis seminalibus, quas in spatio illorum sex dierum elementis inseruit, affirmamus eum, quaecumque postea creavit vel adhuc creat, produxisse.

Wenn Thierry hier das ganze Sechstagerwerk als Schöpfung Cottes bezeichnet, so bedeutet dies deshalb nicht schon, daß er das Sechstagerwerk als Schöpfung im eigentlichen Sinne versteht, weil er ja auch von einer Weiter-schöpfung nach dem Sechstagerwerk spricht. Entsprechend muß man die Feststellung, daß Gott während des Sechstagerwerkes jeweils auf eine neue Weise schuf und während dieses Zeitraumes den Elementen die "causae seminales" einpflanzte, so verstehen, daß die Materie in diesem Zeitraum ständig neue Kräfte zum Vorschein brachte. So hatten sich ja erst nach einem bestimmten Zeitraum die Bedingungen für die Entstehung von Lebewesen entwickelt.

273 Ebd. 17; S. 169: Nam ignis tantum agit. Terra vero tantum patitur. Duo vero elementa, quae sunt in medio, et agunt et patiuntur. Et aër quidem ab igne patitur et est quasi administrator et vehiculum igneae virtutis ad caetera elementa. Aqua vero ab aere et igne patitur et est quasi administratrix et vehiculum virtutis superiorum ad reliquum elementum. Ita igitur ignis est quasi artifex et efficiens causa; terra vero subjecta quasi materialis causa; duo vero elementa, quae sunt in medio, quasi instrumentum vel aliquid coadunativum quo actus supremi administratur ad infima. Nam et nimiam levitatem ignis et gravitatem terrae immoderatam sua intercessione attemperant atque conjungunt.

274 Ebd. (im Anschluß an den in Anm. 273 zitierten Text): Has virtutes et alias, quas "seminales causas" voco, Deus Creator omnium elementis inseruit et proportionaliter aptavit, ut ex illis virtutibus elementorum temporum ordo et temperies procederet et in temporibus competentibus per illas virtutes sibi invicem succedentibus corporeae creaturae producerentur.

275 Es sei daran erinnert, daß Thierry in seinen kosmogonischen Ausführungen die große Bedeutung der Wärmekraft des Feuers und des oberen Teiles der Luft sowohl bei der Entstehung der Gestirne wie bei der der Lebewesen hervorhebt. Er weist ausdrücklich darauf hin, daß auch die Gestirne nur

dadurch bestehen bleiben, daß sie ständig neue Wasserzufuhr erhalten (ebd. 13; S. 185).

- 276 N. M. HARING versteht unter den "seminales causae" offensichtlich die Gesamtheit der den Elementen eigenen Kräfte. Vgl. *The Creation and the Creator ...*, S. 150: The seminal causes are then described by Thierry as follows: Fire is only active ...
- 277 CHALCIDIUS, Com. in Tim. 294; ed. J. H. Waszink, S. 296: Reprehendunt (ergänze Stoici) etiam quod, cum sint in eminenti praestantissimaque et uetere existente alia substantia rerum omnium exempla, mundum sensibilem iuxta immortale exemplum a deo factum esse dicat Plato; non enim opus ullo exemplo fuisse, quando seminum ratio incurrens aliquam concipientem comprehendentemque naturam totum mundum quaeque in eo sunt, enixa sit. Falls Thierry auf diese Darstellung zurückgegriffen haben sollte, so impliziert dies natürlich nicht, daß er wie die Stoiker die Existenz von transzendenten Ideen in jeder Form ablehnte.
- 278 TRACTATUS 23; ed. Haring, S. 192: Sed mihi videtur quod Moyses dicendo terram esse inanem et vacuum sub appellatione "terrae" duum elementorum, i. e. terrae et aquae, informitatem designavit. Inanitas vero eorum tunc in eo erat quod ita erant confusa, ut terra non ita esset solida ut perfecte recederet a liquido, nec aqua ita liquida ut perfecte secerneretur a terrena tarditate. Sed eorum ita erat confusio ut paene unum aut vix duo essent. Vacuitas vero eorum in eo erat quod tunc carebant illis quae postea ex eis creata sunt.
- 279 Ebd.: Dicendo autem tenebras tunc fuisse super faciem abyssi, tertii elementi i. e. aëris informitatem describit. Sicut enim a luce aër informat, ita informitas ejus tenebrae esse dicuntur. Tenebrositas vero ista talis tunc erat, ut aër ad aquae tarditatem fere accederet et esset tunc nebulis densissimis spissior ut vix ab aquae corpulentia recederet sed, licet minimum, tamen aëris vestigium praeferret. Hujusmodi vero aëris densitas inde tunc contingebat, quod nondum ejus tenebrae tunc discutiebantur ab igne, virtutem quam nunc habet nondum habente sed ad aëris densitatem fere sine ullo discretionis motu accedente. Ac sic per tenebras aëris primordiale quartum elementi qualitatem sub oculis posuit. In der Formlosigkeit der Luft sieht Thierry also indirekt auch die Formlosigkeit des vierten Elementes, des Feuers, beschrieben.

280 Vgl. Anm. 284.

281 Nachdem W. JANSEN, Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras ..., S. 82 f. und H. FLATTEN, Die 'materia primordialis' in der Schule von Chartres, S. 62 f. in Hinblick auf die "informatas" der vier Elemente in den in Anm. 278, 279 und 282 zitierten Ausführungen Thierrys sowie wegen der Bezeichnung der vier Elemente als "materia primordialis" in allzu oberflächlicher Betrachtung konstatierten, daß Thierrys Materieauffassung ganz am Genesisbericht orientiert sei, hat E. JEAUNEAU, *Simple notes sur la cosmogonie de Thierry de Chartres*, S. 174 und S. 178 erstmals hervorgehoben, daß Thierry Gewicht legt auf den geringen Unterschied zwischen den Elementen und ausdrücklich den vier Elementen noch eine andere Materie zugrunde legt.

282 TRACTATUS 24; ed. Haring, S. 192: *Istam quattuor elementorum informatam seu potius paene uniformitatem antiqui philosophi tunc hylen, tunc chaon appellaverunt. Moyses vero nomine caeli et terrae eandem confusionem designat. Informatas autem illorum elementorum in eo tunc consistebat quod unumquodque eorum fere erat huiusmodi quale alterum. Et quia minimum erat vel fere nihil quod intererat, idcirco illa differentia pro nihilo a philosophis reputabatur et illa elementa sic confusa una informis materia dicebantur.*
Vgl. Augustin, *De Gen. contra Man.* I, 5, 9; PL 34, 178, wo Augustin die vier Elemente als "materia confusa et informis" bezeichnet und mit dem Chaos der Griechen vergleicht.

283 Siehe Anm. 282.

284 Zur frühmittelalterlichen Form- und Materielehre vgl. M. BAUMGARTNER, *Alanus de insulis*, S. 47 ff.; A. SCHNEIDER, *Die abendländische Spekulation des 12. Jahrhunderts in ihrem Verhältnis zur aristotelischen und jüdisch-arabischen Philosophie*, S. 21 ff., W. JANSEN, *der Kommentar des Clarenbaldus ...*, S. 80 ff.; H. FLATTEN, *Die 'materia primordialis'*
Die Auffassung der Materie als etwas vollkommen Formloses, Unkörperliches findet sich bei ERIUGENA (Vgl. *De div. nat.* I, 56 -57; PL 122, 499 C - 501 A), im 12. Jh. bei GILBERT VON POITIERS (*In librum Boethii de Trinitate*; PL 64, 1266 B im Sinne Platons als bloßer Raum) und, wie wir noch zeigen werden, im Schülerkreise Thierrys.

285 Siehe Anm. 281.

- 286 TRACTATUS 24; ed. Haring, S. 192: Sed tamen Plato illud minimum quod intererat perpendens et differentiam illam, quamvis minimam, eorum confusione adesse cognoscens, ideo materiam, i. e. elementorum confusionem ipsis quattuor elementis subesse confirmavit ...
Thierry hat, was die zuerst genannte "confusio" betrifft, offensichtlich die mythische Materiedarstellung des Timaios (52 d ff.) vor Augen, in der es heißt, daß vor der gestaltenden Tätigkeit des Demiurgen der Raum als Amme des Werdens bereits die Gestaltungen der vier Elemente in sich aufnahm, diese Elemente aber vorerst nur Spuren von sich selbst aufwiesen. Thierry spricht ja auch von dem "vestigium aëris", das das dritte Element bereits im ersten Schöpfungszustand besaß (s. Anm. 279).
- 287 Unmittelbar im Anschluß an den in Anm. 286 zitierten Text: non quod creatione vel tempore illa confusio quattuor elementa praecederet sed quoniam naturaliter confusio discretionem sicut sonus vocem vel genus speciem praecedit. Vgl. AUGUSTINUS, De Gen. ad litt. I, 15, 29; PL 34, 257: Non quia informis materia formatis rebus tempore prior est, cum sit utrumque simul concreatum ... Sicut enim vox materia est verborum ... non autem qui loquitur, prius emittit informem vocem ...
- 288 Tim 52 a, Chalc. interpr.; ed. J. H. Waszink, S. 50, 16
- 289 CHALCIDIVS, Com. in Tim. 222; ed. J. H. Waszink, S. 235 ff. und 283 - 288; S. 286 - 293
- 290 Tim. 51 a, Chalc. interpr.; ed. J. H. Waszink, S. 49, 12
- 291 Siehe De Gen. ad. litt. I, 15, 29; PL 34, 257.
- 292 Vgl. Confessiones XII, 6, 6; PL 32, 828. Vgl. auch JOHANNES ERIUGENA, De div. nat. I, 57; PL 122, 500 C - 501 A.
- 293 Zur Übernahme der aristotelischen Elementenlehre im frühen Mittelalter siehe z. B. BEDA VENERABILIS, De natura rerum liber IV - V; PL 90, 195 - 197 und ERIUGENA, De div. nat. I, 53; PL 122, 466 D; für die erste Hälfte des 12. Jh.s siehe zu. B. HUGO VON AMIENS, Tractatus in Hexaëmeron (23); ed. F. Leconte, S. 250. Thierry's Chartreser Kollege WILHELM VON CONCHES übernimmt von Constantinus Africanus die aristotelischen Elementenkombinationen in einer atomistischen

- Umdeutung. Wilhelm definiert das Element als kleinsten und einfachen Teil eines zusammengesetzten Körpers (Philosophia I, 21; PL 172, 48 D). Das Element ist einfach in Bezug auf die Qualität, am kleinsten in Bezug auf die Quantität (Philosophia I, 21; PL 172, 49 A - B). Einfach in Bezug auf die Qualität heißt, daß diese Elemente als kleinste Teilchen keine entgegengesetzten Qualitäten haben wie die vier großen Weltkörper, von denen jeder sowohl Trockenheit wie Feuchtigkeit, sowohl Wärme wie Kälte enthält, wenn auch jeweils bestimmte Qualitäten überwiegen (ebd.). Unter den Elementen als quantitativ kleinsten Teilchen gibt es vier qualitativ verschiedene Arten, die als Qualitätenkombinationen von warm-trocken, feucht-warm, kalt-feucht, trocken-kalt (ebd.; 49 D) den vier großen Elementen des Aristoteles entsprechen. Diese Qualitäten sind nicht selbst die Elemente, sondern haften als inhärierende Eigenschaften an den Elementen (ebd.).
- 294 TRACTATUS 18; ed. N. M. Haring, S. 190: Sed quid appellet "caelum et terram" et quomodo secundum rationem physicorum simul creata sunt, demonstrare conabor.
- 295 Ebd. 21; S. 191: Cum igitur ignis et aëris substantia sit ex levitate ... Nomine vero "caeli" levia et invisibilia elementa vocavit eo quod a nostris visibus ex sua natura subtracta sint et celentur. Bezüglich der etymologischen Ableitung des Wortes "caelum" von "celare" vgl. AMBROSIUS, Hexaëmeron II, 4, 15; PL 14, 164 D.
- 296 Ebd.: Substantia autem terrae et aquae fit ex corpulentia ... Sed nomine "terrae" omnia corpulenta quasi a digniori parte corpulentiae designavit.
- 297 Das Wasser ist natürlich weniger unbeweglich als die Erde, wie auch die Luft weniger beweglich ist als das Feuer.
- 298 Ebd. 18; S. 190: Igitur ratio deprehendit omne corpulentum spissitudinis suae sive tarditatis substantiam habere ex levium circumstringentium motu agili et perpetua agitatione; levia vero suae agilitatis substantiam inde habere quod eorum motus atque agitatio alicui corpulento sive solido ininitur. Reciproce enim et levitas corpulentiam et corpulentia levitatem exigit.
- 299 Das Verhältnis zwischen der Leichtigkeit der beiden oberen Elemente und ihrer Bewegung ist wiederum als ein wechselseitiges zu denken. Auf Grund der Leichtigkeit begann das Feuer vom ersten Schöpfungs-

augenblick an, sich zu bewegen (s. Anm. 266); durch die Bewegung verstärkte sich dann die anfänglich geringe Leichtigkeit (s. Anm. 279 und Anm. 309).

300 Thierry illustriert diese Tatsache, daß die Bewegung einen festen Stützpunkt voraussetzt, daran, daß der Finger sich bei der Bewegung auf die Handfläche stützt, die Hand auf den Arm usw., und daß der Flug der Vögel von einer festen Stütze aus seinen Anfang nimmt (ebd. 20; S. 191). Vgl. hierzu P. DUHÈM, *Le système du monde* 3, S. 192. Duhèm verweist darauf, daß diese Beispiele sich schon in dem Aristoteles zugeschriebenen Werk "De motibus animalium" (Kap. 1) finden, ohne jedoch als Analogien zur Ableitung der Unbeweglichkeit der Erde aus der Bewegung des Himmels verwendet zu werden.

301 Siehe Anm. 278 und Anm. 279.

302 P. DUHÈM, *Le système du monde* 3, S. 192 weist darauf hin, daß Thierry, indem er nicht nur die Unbewegtheit der Erde als Voraussetzung für die Bewegung des Himmels betrachte, sondern darüber hinaus die Unbewegtheit der Erde durch die Bewegtheit des Himmels verursacht sein lasse, über die peripatetische Physik hinausgehe. Unverständlich ist es uns, wieso P. Duhèm (ebd.) bezüglich der Vorstellung, daß die Unbewegtheit der Erde durch die Bewegtheit des Himmels verursacht ist, auf eine im folgenden zitierte Stelle bei Macrobius als Quelle glauben zu müssen, da Macrobius doch die Unbewegtheit der Erde durch die Trägheit der sie umgebenden dicken Luft verursacht sein läßt. MACROBIUS, *In Somn. Scip. I*, 22, 7; ed. J. Willis, S. 92, 15 ff.: *hanc (terram) spissus aer et terreno frigori propior quam solis calori stupore spiraminis densioris und iqueversum fulcit et continet, nec in recessum aut accessum moveri eam patitur vel vis circumvallantis et ex omni parte vigore simili librantis aurae vel ipsa spaeralis extremitas.*

303 TRACTATUS 18; ed. N. M. Haring, S. 190: *Quod vero terra talis est, non contingit hoc ex natura particularum ex quibus ipsa constat, quia tunc non possent transire in levia, i. e. in aëra vel ignem, quod tamen manifestum est. Particulae enim elementorum in se invicem transeunt.*

304 Ebd. 19; S. 190: *Item, quod terra et aqua corpulenta est, hoc non contingit ex pondere superiorum elementorum. Non enim sunt alicujus ponderis. Gemeint ist wohl, daß die beiden oberen Elemente zu wenig Gewicht haben, um dadurch die unteren Elemente zusammenpressen zu können.*

- 305 Ebd.: Restat igitur ut ex levium agilitate circumstringente duo inferiora elementa, terra et aqua, usque ad corpulentiam concreta sint.
- 306 Die Frage, ob aus den Ausführungen des Genesiskommentares ein atomistisches Materieverständnis zu entnehmen ist, ist bisher nicht erörtert worden. A. DEMPF hat dagegen von einem Atomismus bei Thierry so gesprochen, als sei dieser Atomismus gar nicht erst zu beweisen. (Metaphysik des Mittelalters, S. 74).
- 307 Siehe Anm. 303.
- 308 Siehe Anm. 305.
- 309 TRACTATUS 21; ed. N. M. Haring, S. 191: Non potest igitur eorum motus esse nisi solido innitatur. At agilitas eorum et levitas, ut diximus, ex motu est, quia per singulas partes moventur et non tenaciter sibi partes adherent.
- 310 Von der Atomlehre Demokrits berichtet CHALCIDIDIUS in seiner Darstellung der verschiedenen Materiauffassungen. Com. in Tim. 279; ed J. H. Waszink, S. 283 f. Restat nunc, ut eorum quoque qui generatam esse corpoream siluam negant sententias exequamur ... Sunt enim qui textum eius et quasi continuationem quandam corpusculis, quae intelligantur potius quam sentiantur, conexis sibi inuicem assignent in aliquo modo positis et aliquatenus figuratis, ut Democrito et Epicuro placet, Addunt alii qualitatem, ut Anaxagoras ...
Von Atomen spricht Chalcidius nur an einer Stelle, indem er darauf hinweist, daß nach Demokrit die Seele aus Feueratomen besteht, ohne auf die eigentliche Natur dieser Atome und die ethymologische Bedeutung des Wortes hinzuweisen (Com. in Tim. 215; ed. J. H. Waszink, S. 229 f.
- 311 Siehe Anm. 293.
- 312 Siehe Anm. 303.
- 313 TRACTATUS 12; ed. N. M. Haring, S. 188 (innerhalb der kosmogonischen Ausführungen im Hinblick auf die Zusammensetzung der Gestirne aus Wasser wegen ihrer Sichtbarkeit): Radius quoque solis, qui per fenestram decurrere videtur, non aliunde est visibilis nisi ex atomis pulveris in radio decurrentibus et ad lumen solis relucetibus.

- 314 Es sei darauf hingewiesen, daß auch Wilhelm von Conches die Teilchen, aus denen nach ihm die großen Elemente zusammengesetzt sind, nicht als Atome bezeichnet. Vgl. auch Anm. 310.
- 315 Siehe Anm. 266.
- 316 Le système du monde 3, S. 188. Der Deutung Duhèms schließt sich E. JEAUNEAU (Simples notes sur la cosmogonie de Thierry de Chartres, S. 179) an.
- 317 So wie die Bewegung der Materieteile gemäß Thierry offensichtlich ganz auf einer diesen Materieteilen selbst innewohnenden Kraft beruht, hätte auch die Vorstellung, daß der Materie ein eigenes Kohäsionsstreben innewohnt, in die Gesamtkonzeption Thierrys gepaßt.

3. Die mathematische Trinitätsspekulation

- 318 TRACTATUS 25; ed. N. M. Haring, S. 193: Et spiritus Domini ferebatur super aquas. Designata materia, subsequenter virtutem artificis, quam "spiritum Domini" appellat, dicit praeesse materiae atque dominari ut eam informet atque ordinet. Praeclare post materiam subjungit de virtute artificis operatrice. Nam illa virtute in materiam operante, omnia quae sunt vel videntur in caelo vel in terra habent consistere. Cum enim ipsa materia ex se sit informis, non potest ullo modo formam adipisci nisi ex virtute artificis operante atque ipsam ordinate. Hanc virtutem philosophi diversis nominibus appellarunt.
- 319 Ebd. 27; S. 193
- 320 Siehe Anm. 286.
- 321 TRACTATUS 26; ed. N. M. Haring, S. 193: Et Mercurius quidem in eo libro qui inscribitur Trismegistus hanc virtutem "spiritum" vocat his verbis: Fuit Deus et hyle quem Graece credimus mundum. Et mundo comitabatur spiritus vel mundo inerat spiritus. Et paulo post: Intelligibilis summus qui dicitur Deus, rector gubernatorque est sensibilis Dei ejus qui in se circumplectitur omnem locum, omnem rerum substantiam totamque gignentium creantiumque materiam et omne quicquid est quantumcumque est. Spiritu vero agitantur sive gubernantur omnes in mundo species, unaquaeque secundum naturam suam a Deo distributam sibi. Hyle autem vel mundus omnium

- receptaculum est omniumque agitatio atque frequentatio. Quorum Deus gubernator est dispensans omnibus, quantum unicuique necessarium est. Spiritus vero implet omnia, prout cujusque qualitas naturae est. Siehe NOCK-FESTUCIÈRE, Corpus Hermeticum 2, S. 313 und 315.
- 322 Ebd. 27; S. 193
- 323 TRACTATUS 30; ed. N. M. Haring, S. 194: Adsint igitur quattuor genera rationum quae ducunt hominem ad cognitionem Creatoris, scilicet arithmeticae probationes et musicae et geometricae et astronomicae. Quibus instrumentis in hac theologia breviter utendum est, ut et artificium Creatoris in rebus appareat et, quod proposuimus, rationabiliter ostendatur.
- 324 E. JEAUNEAU, Mathematiques et Trinité chez Thierry de Chartres, S. 291 f. Vgl. jedoch Note sur l'école de Chartres, S. 825.
- 325 TRACTATUS 29; ed. N. M. Haring, S. 194: Quicquid autem de hac re dicemus, ex vera et sancta theologia sumptum esse nemo dubitet.
- 326 Vgl. dagegen die Vorbehalte, mit welchen Clarenbaldus von Arras die mathematische Trinitätsspekulation übernimmt.
- 327 TRACTATUS 30; ed. N. M. Haring, S. 194 f.: Omnem alteritatem unitas praecedit quoniam unitas praecedit binarium qui est principium omnis alteritatis. "Alterum" enim semper de duobus dicitur. Omnem igitur mutabilitatem praecedit unitas, siquidem omnis mutabilitas substantiam ex binario sortitur. Nihil enim aptum est mutari sive moveri, nisi etiam aptum sit, ut prius se habeat uno modo, deinde alio. Hanc igitur modorum alteritatem unitas praecedit; quare et mutabilitatem. Ebd. 31; S. 195: Sed mutabilitati omnis creatura subjecta est. Et quicquid est, vel aeternum est vel creatura. Cum igitur unitas omnem creaturam praecedat, aeternam esse necesse est. At aeternum nihil est aliud quam divinitas, Unitas igitur ipsa divinitas, ... Vgl. BOETHIUS, De inst. arithm. II, 27; PL 63, 1135 B: Alterum enim apud Pythagoram vel sapientiae eius heredes, nulli alii nisi tantum binario adscribebatur. Hunc alteritatis principium esse dicebant, eandem autem naturam et semper sibi similem consentientemque nullam aliam nisi primaeam ingeneratamque unitatem ... Argumentum autem est alteritatem in binario numero iuste constitui, quod non dicitur alterum nisi e duobus. Hier scheint Boethius eine dualistische Zahlensuffassung über-

- nommen zu haben. Im Lichte anderer rein monistischer Ausführungen in De inst. arithm. erscheint diese Stelle jedoch mehr als Referat der pythagoreischen Zahlenauffassung. Vgl. De inst. arithm. I, 7; PL 63, 1085 C: Quare constat primam esse unitatem cunctorum qui sunt in naturali dispositione numerorum, et eam rite totius quamvis prolixae genitricem pluralitatis agnosci. Vgl. auch die Ableitung der Ungleichheit aus der Gleichheit (Anm. 372).
- Wenn Thierry - offensichtlich im Anschluß an die soeben zitierte Stelle aus De inst. arithm. II, 27 - vom binarius als principium alteritatis spricht, so folgt er damit wohl kaum einer dualistischen Zahlenauffassung, weisen doch alle weiteren Ausführungen (vgl. insbesondere die Anm. 372 und Anm. 356 zitierten Texte) eine monistische Auffassung auf. So glauben wir, "principium alteritatis" einfach mit "Beginn der Andersheit" übersetzen zu müssen. Der Gedankengang Thierrys findet sich wieder bei NIK. VON CUES, De doct. ign. I, 7; ed. Hoffmann-Klibansky, S. 15, 4 - 10. Auf die Abhängigkeit der mathematischen Trinitätspekulation in De doct. ign. I, 7 - 8 von Thierrys Genesiskommentar hat P. DUHEM (Thierry de Chartres et Nicolaus de Cues) erstmals hingewiesen. Obwohl seitdem eine Menge weiterer Werke als Quellen in Betracht gezogen werden mußten (vgl. den Quellenapparat der Heidelberger Ausgabe der Docta ignorancia), muß Thierrys Genesiskommentar noch immer als Hauptquelle betrachtet werden.
- 328 Aber auch als immanenter Bestandteil der Zahl besitzt die Eins gemäß dieser Zahlenauffassung eine Priorität gegenüber der Zahl, insofern sie einziges Prinzip der Zahl ist. So ist es auch nicht im Sinne dieser monistischen Zahlenauffassung, wenn wir von der Eins als Materialprinzip der Zahl sprechen, stellen wir doch dabei der Eins als Materialprinzip ein Formprinzip der Zahlen, das wir in der jeweils unterschiedlichen Begrenzung der Menge sehen, gegenüber.
- 329 Diesen Umstand, daß die Eins nicht mehr als Teil eines anderen bzw. nicht mehr als Eins neben weiteren Einsen erscheint, muß man sich genügend vergegenwärtigen, um die Identifizierung dieser Eins mit Gott zu verstehen.
- 330 Vgl. SEXTUS EMPIRICUS, Adv. math. X, 260 - 261; ALEXANDER APHRODISIAS, In Metaph. 55, 20; ed. W. D. Ross, S. 114.
- 331 Vgl. ALEX. APHR., In Metaph. 55, 20; ed. W. D. Ross, S. 114 (Vgl. P. WILPERT, Zwei aristotelische Frühschriften, S. 179 f.).

- 332 Siehe Anm. 327, Anm. 364, Anm. 365, Anm. 371 und Anm. 372.
- 333 MACROBIUS, In Somn. Scip. I, 6, 7; ed. J. Willis, S. 19: Unum autem quod monas id est unitas dicitur ... non numerus sed fons et origo numerorum, haec monas initium finisque omnium, neque ipsa principii aut finis sciens ad summum refertur deum.
Auf diese Stelle als Quelle für Thierry hat N. M. HARING, The Creation and the Creator ..., S. 167, Anm. 1 erstmals hingewiesen. Vgl. auch E. JEAUNEAU, Macrobo, source du platonisme chartrain, S. 12.
- 334 An Macrobius insbesondere erinnert vor allem der Anm. 355 zitierte Text, anlässlich dessen auch N. M. HARING auf Macrobius verwiesen hat (s. Anm. 333). Vgl. aber auch den Anm. 356 zitierten Text.
- 335 Siehe Anm. 372.
- 336 La doctrine de la création ..., S. 79. Auch N. M. HARING deutet die alteritas als Materie, indem er anlässlich des in Anm. 327 zitierten Textes auf die Gegenüberstellung von Gott als singularitas und der Materie als duitas bei Pythagoras nach CHALCIDIVS (Com. in Tim. 324; ed. J. H. Waszink, S. 279, 9 ff.) verweist (The Creation and the Creator ..., S. 157, Anm. 3). J. M. PARENT hat bisher als einziger ausdrücklich darauf hingewiesen, daß Thierry im Genesiskommentar in seiner mathematischen Trinitätsspekulation auch auf die trinitarische Struktur des Geschöpflichen hinweist.
- 337 Siehe Anm. 247 und Anm. 258.
- 338 Siehe Anm. 580.
- 339 TRACTATUS 31; ed. N. M. Haring, S. 195: At divinitas singulis rebus forma essendi est. Nam sicut aliquid ex luce lucidum est vel calore calidum, ita singulae res esse suum ex divinitate sortuntur. Unde Deus totus et essentialiter ubique esse vere perhibetur. Unitas igitur singulis rebus forma essendi est. Unde vere dicitur: Omne, quod est, ideo est quia unum est. Vgl. BOETHIVS, In Porphyrium I; PL 64, 83 B: Omne quod est idcirco est quia unum est.
B. HAUREAU hatte statt "ideo est" "in deo est" gelesen. Siehe Notices et extraits 1, S. 63. Der Irrtum wurde bereits von C. BAEUMKER, Bericht über die abendländische Philosophie im Mittelalter, S. 137, Anm. 37 korrigiert.
Bezüglich der essentiellen Anwesenheit Gottes in der Welt vgl. WALTER VON MORTAGNE, Ad magistrum Theodo-

ricum; ed. D. L. d'Achery, Spicilegium 3, S. 522: Magistro Theodorico, gualterus salutem. Pervenit ad nos quod dicere soleatis essentiam Dei non ubique adesse. Quod de vobis credere non potui, cum plures auctoritates tam veteris quam novi Testamenti Deum ubique praesentem, et votum esse attestentur. Quia vero asserunt quidam imperiti, quod Deus ubique tantummodo potentialiter non essentialiter, idcirco contra eorum errorem partim rationibus ... partim auctoritatibus confirmare proposui ...

Schon die HISTOIRE LITTÉRAIRE (Hist. litt. 13, S. 370) identifizierte den Adressaten mit Thierry von Chartres. A. CLERVAL, der ebenfalls den Adressaten mit Thierry von Chartres identifizierte (Les écoles ..., S. 171 und S. 254), erklärte den Gegensatz zwischen dem Vorwurf Walters und der im Genesiskommentar vertretenen Lehre der essentiellen Allgegenwart Gottes durch eine Änderung der Auffassung zugunsten eines extremen Realismus bei Thierry. L. OTT, Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik, S. 188 ff. hat dagegen darauf hingewiesen, daß, falls Thierry von Chartres überhaupt der Adressat sei, es nicht nötig sei, einen Wechsel der Auffassung bei ihm anzunehmen; denn Walter gestehe selbst die Möglichkeit, über Thierry falsch informiert zu sein, ein. Die wirklichen Adressaten des Briefes, die Walter deutlich von Thierry unterscheidet, sind nach L. Ott Abailard und seine Schüler.

340 Vgl. TRACTATUS 33; ed. Haring, S. 195: Ita igitur de vocabulo unitatis dicendum est. Quod cum dicitur simpliciter et sine ulla determinatione, ad ipsam divinitatem refertur. Cum autem addita determinatione vel secundum pluralem numerum dicitur ut "aliqua unitas" vel "duae unitates vel tres vel bis unitas vel ter" vel aliquid consimile, tunc ipsum vocabulum unitatis ad ea, quae unitate participant, sine dubio refertur. Unde etiam philosophi, cum partes unitati assignant, non essentiae unitatis sed participantibus unitate partes adscribunt.

341 Thierry stellt zwar nicht ausdrücklich fest, daß das geschöpfliche Sein vergänglich ist, weil es aus Teilen besteht. Es ist aber unschwer zu erkennen, daß dieser Gedanke hinter den im folgenden zitierten Ausführungen steht, in denen Thierry - nach dem vorausgehenden Hinweis darauf, daß nur die göttliche Einheit nicht aus Teilen besteht (s. Anm. 340) - die Teilhabe an der absoluten Einheit als Voraussetzung für die geschöpfliche Existenz erklärt. TRACTATUS 34; ed. N. M. Haring, S. 195 f.: Non est ergo nisi una substantia unitatis et unica essentia, quae est ipsa divinitas et summa bonitas. Unitas vero, quae multiplicata componit numeros, vel unitates ex quibus

- numeri constant, nihil aliud sunt quam verae unitatis participationes quae creaturarum existentiae sunt. Quamdiu enim res unitate participat, ipsa permanet. Quam cito vero dividitur eadem interitum incurrit. Unitas enim essendi conservatio et forma est, divisio vero causa interitus. Vgl. BOETIUS, De Cons. III, Prosa 11; ed. E. K. Rand, S. 278, 27 ff.: Nostine igitur, inquit, omne quod est tam diu manere atque subsistere quam diu sit unum, sed interire atque dissolvi pariter atque unum destiterit?
- 342 Ebd. 32; S. 195: Sed cum dicimus divinitatem singulis esse rebus formam essendi, non hoc dicimus quod divinitas sit aliqua forma, quae in materia habeat consistere, cuiusmodi est triangulatio vel quadrangulatio vel aliquid consimile.
- 343 Siehe Anm. 372.
- 344 Siehe Anm. 341.
- 345 Siehe Anm. 375.
- 346 Unmittelbar im Anschluß an den in Anm. 342 zitierten Text: Sed hoc idcirco dicimus quoniam praesentia divinitatis singulis creaturis totum et unicum esse consistit ut etiam ipsa materia ex praesentia divinitatis habeat existere, non ipsa divinitas aut ex ipsa aut in ipsa.
- 347 Siehe Anm. 341.
- 348 Siehe Anm. 374.
- 349 H. W. HARING deutet dieses "totum et unicum esse" als immanentes Sein. Vgl. The Creation and the Creator ..., S. 165: He wants us to understand it in the sense that the presence of the divinity accounts for the entire being of all creatures to such an extent that it includes both matter and form: ut etiam ipsa materia ex praesentia divinitatis habeat existere.
- 350 Siehe Anm. 339.
- 351 Daß Thierry unter "esse" und "existere" bzw. "existentia" dasselbe versteht, geht aus mehreren Stellen eindeutig hervor. Vgl. Anm. 346, Anm. 372 und Anm. 375. Es ist uns unverständlich, wieso einige Forscher die Gleichsetzung von "esse" und "existere" sowie die klare Unterscheidung zwischen dem "esse" und der "forma" übersehen konnten und zu dem Ergebnis kamen, daß das "esse" die Form bedeute und im

Sinne der essentia im Unterschied zur existentia zu verstehen sei (E. de Wulf, *Le panthéisme chartrain*, S. 202 ff.; J. M. PAREFF, *La doctrine de la création ...*, S. 82 ff.). Zur Deutung der "esse" bei N. M. HARING vgl. Anm. 349.

352 Siehe Anm. 340 und Anm. 341.

353 Siehe Anm. 342.

354 TRACTATUS 34; ed. N. M. Haring, S. 196: At ex vera unitate, quae Deus est, omnis pluralitas creatur. Nulla igitur in deitate pluralitas; quare nec numerus.

355 Ebd. 35; S. 196: Cum autem ex numero sint et pondus et mensura et locus et figura et tempus et motus, et cum omnia quaecumque secundum quantitatem vel qualitatem vel ad aliquid vel aliquod aliorum habent existere, cum ex numero, inquam omnia praedicta consistant, necesse est ipsam unitatem, quae est summa divinitas, omnia praedicta eminentia suae naturae transgredi. Non est igitur pondere vel mensura vel loco vel figura vel tempore terminabilis nec est alicujus motus aut quantitatis aut qualitatis aut alicujus relationis ad aliquid, sed est unitas i. e. aeternitas et interminabilis rerum permanentia, quae cunctorum est fons et origo.

356 Ebd. 36; S. 196: Quoniam autem unitas omnem numerum creat, numerus autem infinitus est, necesse est unitatem non habere finem suae potentiae. Unitas igitur omnipotens est in rerum creatione.

357 Timaios 55 d ff. (in der Übersetzung des Chalcidius nicht mehr enthalten)

358 Daß von der Materie in diesen Ausführungen nicht die Rede ist, ist wohl daher zu verstehen, daß es für Thierry offensichtlich eine Selbstverständlichkeit ist, daß den Zahlen ein Substrat zugrunde liegt.

359 Siehe PS.-DIONYSIUS, *De div. nom.* V, 6; PG 3, 820 D und JOHANNES ERIUGENA, *De div. nat. passim* (sehr ausführlich *De div. nat.* III, 11 - 12).

360 Daß Thierry nicht einfach die Eins als das der Zahl immanente Zahlprinzip mit Gott identifiziert, sondern nur von diesem ausgeht, haben wir zu zeigen versucht.

361 JOHANNES ERIUGENA, *De div. nat.* III, 11; PL 122, 651 D f.

362 Siehe Anm. 293.

- 363 TRACTATUS 37. ed. N. M. Haring, S. 196: Alios enim ex se et ex sua substantia generant: ut binarius per se multiplicatus generat quaternarium, ternarius novenarium, et ita de caeteris. Quosdam autem generant per alios multiplicati: ut binarius ternario multiplicatus generat senarium, et sic de caeteris.
- 364 Unmittelbar im Anschluß an den in Anm. 363 zitierten Text: Prior igitur generatio numerorum facit tantummodo tetragonos vel cubos vel circulos vel sphaeras quae aequalitatem dimensionum custodiunt. Posterior vero numerorum generatio facit parte altera longiores vel antelungiores vel caeteras figuras quae ad inaequalitatem laterum pertinent. Der Text deutet darauf hin, daß die Erzeugung der Zahlen auch bildhaft an geometrischen Figuren vorzustellen ist. Die kubischen Zahlen, so müssen wir Thierry ergänzen, entstehen durch die zweimalige Multiplikation der Zahlen mit sich selbst. Bezüglich der "circuli" und "sphaerae" vgl. BOETHIUS, De inst. arithm. II, 30; PL 63, 1137 (über "numeri circulares" und "numeri sphaerici").
- 365 TRACTATUS 38; ed. N. M. Haring, S. 197: Haec igitur duplex generatio circa unitatem potest reperiri et quidem per alios numeros multiplicata omnes numeros generat. Ex se autem et ex sua substantia nihil aliud generare potest nisi aequalitatem, cum alii numeri ex se multiplicati inaequalitates producant. Unitas enim semel nihil aliud est quam unitas.
Vgl. NIKOLAUS VON CUES, De doct. ign. I, 8; ed. Hoffmann-Klibansky, S. 17, 16 - 22. BOETHIUS, De inst. arithm. I, 20; PL 63, 1099 B: Nam si primam ipsam sumpsero de proposito ordine numerorum, video primam atque incompositam, quam si per se seipsam multiplico, eadem nisi unitas procreatur.
- 366 Thierry zieht hier allerdings die Abgrenzung der Einheit, insofern sie mit Gott identisch ist, gegenüber der Einheit, die als Materialprinzip der Zahl immanenter Bestandteil der Zahl ist, nicht scharf genug. Obwohl er den Begriff der Einheit hier ganz auf Gott angewendet wissen will, stellt er der Multiplizierung der Einheit mit sich selbst die Multiplizierung der Einheit mit der Zahl gegenüber. Daß er auch letztere Art der Multiplizierung auf die mit Gott identische Einheit anwendet, ergibt sich aus den anschließenden Ausführungen, in denen er erklärt, warum die Einheit die Gleichheit erzeugt, bevor sie durch die Zahl multipliziert die Ungleichheit erzeugt (s. Anm. 370). Mit der Einheit ist hier eindeutig die göttliche Einheit gemeint. Da Thierry in

den vorangehenden Ausführungen jedoch ausdrücklich darauf hinweist, daß die Einheit, die durch Multiplikation die Zahlen erzeugt, nur eine Teilhabe an der wahren Einheit ist (s. Ann. 341), wird man auf die - höchst unbefriedigende - Erklärung der Erzeugung der Zahlen aus der göttlichen Einheit als eine Multiplikation dieser Einheit nicht allzu viel Gewicht legen dürfen.

367 TRACTATUS 41; ed. N. M. Haring, S. 197: Quamvis autem unitas et ejus aequalitas sint una penitus substantia, tamen quoniam nihil seipsum gignere potest et alia proprietas est genitorem esse quae proprietas est unitatis; alia vero proprietas est genitum esse quae proprietas est aequalitatis, idcirco ad designandum has proprietates, quae sunt unitatis et aequalitatis aeterna identitate, divini philosophi vocabulum "personae" apposuerunt ita ut ipsa aeterna substantia dicatur persona genitoris secundum hoc quod ipsa est unitas; persona vero geniti secundum hoc quod ipsa est aequalitas.

368 Siehe Ann. 365.

369 TRACTATUS 39; ed. N. M. Haring, S. 197: Est igitur gignentis et geniti una et eadem substantia, quoniam utraque vera unitas. Unitas enim per se nihil aliud gignere potest nisi ejusdem unitatis aequalitatem.

370 Ebd.: Nam cum aequalitas inaequalitatem praecedat, necesse est generationem aequalitatis praecedere. Cum igitur unitas gignat utrumque et per quemlibet numerum multiplicata non possit gignere nisi inaequalitatem, necesse est ut gignat aequalitatem per illud quod naturaliter omnes numeros praecedit. At illud est unitas. Unitas igitur ex se et ex sua substantia nihil aliud gignere potest nisi aequalitatem.

371 Ebd. 44: S. 199: Inde etiam rerum mensurae et pondera et quicquid omnino est habet existere. Mensura enim omnis vel ab aequalitate vel ab inaequalitate habet existere. Utrum autem horum fuerit, ab aequalitate esse necesse est quoniam ipsa inaequalitas ab aequalitate existit. Amplius. Modus omnis medium est inter majus et minus. Si enim majus est, excedit modum; si autem minus, infra modum est. At omne id quod inter majus est et minus, aequalitas est. Modus igitur omnium rerum aequalitas est. At mensura rei omnis ex modo est. Igitur ex aequalitate, Vgl. NIK. VON CUES, De doct. ign. I, 7; ed. Hoffmann-Klibansky, S. 15, 11 - 19. BOETHIUS, De inst. arithm. I, 21; PL 63, 1099 D: Secatur enim quod inaequale est in majus atque minus.

372 Ebd. 43; S. 198 f.: Sicut autem unaquaeque res ab unitate habet existere ita ab ejus unitatis aequalitate forma, modus, mensura uniuscujusque rei procedit. Homo enim vel aliquid tale ideo est quia unum est. Si autem dividatur, interitum incurrit. Similiter ab ejusdem unitatis, qua homo subsistit, aequalitate forma hominis procedit. Si autem ipsi unitati, qua homo subsistit, aliquid apponatur vel inde diminuat, non est "humanitas" dicenda. Nisi enim aequalitas existentiae hominis vel lapidis vel alicujus alterius creaturae in aliqua materia existat, ipsa res nullo modo potest existere. Sicut igitur ipsa aequalitas unitatis rerum notiones et intra se continet et ex se generat, ita etiam illa eadem formas omnium rerum et intra se continet et ex se producit. Et sicut ipsa unitas omnes numeros ex se procreat, ita ipsa unitatis aequalitas omnes proportionem et inaequalitates omnium rerum ex se producit. Et in ipsam eadem omnia resolvuntur.

Vgl. BOETHIUS, De inst. mus. II, 7; PL 63, 1200: Est autem quemadmodum unitas pluralitatis numerique principium, ita aequalitas proportionum. De inst. arithm. II, 1; PL 63, 1113 C: Ita igitur quoniam ex aequalitatis margine cunctas inaequalitatis species proficisci videmus, omnis a nobis inaequalitas ad aequalitatem rursus velut ad quoddam elementum proprii generis resolvatur.

Wie Thierry an anderen Stellen die absolute Einheit in einem Atemzug mit der Eins, die Materialprinzip der Zahl ist, erwähnt, so hebt er auch hier die absolute Einheit als transzendentes Prinzip des Seienden nicht deutlich genug von der aus dieser hervorgehenden Einheit als immanentem Formprinzip des Seienden ab. Während bei den ersten beiden Erwähnungen der Einheit die absolute Einheit gemeint ist, ist bei der dritten Erwähnung der Einheit die aus der absoluten Einheit hervorgehende Einheit gemeint.

373 Man beachte, daß Thierry in dem in Anm. 372 zitierten Text die Einheit zunächst nur wie in dem Anm. 341 zitierten Text im Gegensatz zur Teilung sieht.

374 TRACTATUS 41; ed. N. M. Haring, S. 197 f.: Cum autem unitas rerum omnium primum et unicum esse sit, haec autem aequalitas unitatis aequalitas existit, necesse est igitur hanc aequalitatem existentiae rerum esse aequalitatem, i. e. modum quandam sive definitionem sive determinationem aeternam rerum omnium citra quam vel ultra quam nihil esse possibile est.

- 375 Vgl. ebd. 45; S. 199: Si enim aequalitas unitatis est aequalitas existentiae et aequalitas existentiae rei facit ipsam rem existere et ipsum esse rei circumscribit ac terminat quasi quaedam lex et existendi aeterna regula, non est dubium quin ipsa unitatis aequalitas sit rebus omnibus forma essendi aeterna ac formalis causa secundum quam artifex aeternus modum existendi omnibus rebus constituit.
Bezüglich des "ipsum esse" und der "forma essendi" bei Boethius s. Anm. 475.
- 376 Vgl. ebd.: Cum autem unitatis aequalitas sit existentiae aequalitas, ut praedictum est, manifestum est eandem aequalitatem esse ipsam rei veritatem. Nihil enim aliud rei veritas quam ipsius rei existentiae aequalitas ita ut animus ipsam comprehendens nec citra permaneat nec ultra evagetur.
- 377 Ebd. 47; S. 200: Hactenus de aequalitate unitatis. Nunc quomodo connexio aequalitatis et unitatis ab utroque eorum procedat explicandum est secundum disciplinas propositas.
- 378 AUGUSTINUS, De doctr. christ. I, 5; PL 34, 21: In Patre unitas, in Filio aequalitas, in Spiritu Sancto aequalitatis unitatisque concordia: et tria haec unum omnia propter Patrem, aequalia omnis propter Filium, connexa omnia propter Spiritum Sanctum.
- 379 Vgl. W. JANSEN, Der Kommentar des Clarenbladus ..., S. 121; J. M. PARENT, La doctrine de la création ..., S. 76; E. JEAUNEAU, Mathématiques et Trinité chez Thierry de Chartres, S. 291; M. D. CHENU, Une définition pythagoricienne de la vérité au moyen âge, S. 12. N. M. HARING (The Creation and the Creator ..., S. 162) hält es dagegen für wahrscheinlicher, daß Thierry inspiriert ist durch Platos Parmenides (Parm. 140) - sei es direkt durch eine lateinische Übersetzung, sei es durch Hinweise bei anderen Schriftstellern -. Haring verweist dabei auf die Tatsache, daß der Verfasser von "DE SEPTEM SEPTENIS" den Ternar unitas, aequalitas, connexio dem Parmenides zuschreibt. Vgl. De sept. sept. 7; PL 199, 961 B f.: Parmenides quoque dicit: Deus est cui esse quidlibet quod est esse omne id quod est. Item idem: Deus est unitas: ab unitate gignitur unitatis aequalitas. Connexio vero ab unitate et unitatis aequalitate procedit. Hinc igitur Augustinus: Omni recte intuitu perspicuum est, quare a sanctae Scripturae doctoribus Patri assignatur unitas, Filio aequalitas, Spiritui sancto connexio; et licet ab unitate gignatur aequalitas, ab utroque connexio procedat: unum tamen et idem sunt. Haec est illa trium unitas: quam solam adorandam esse docuit Pytha-

goras. De qua Marcianus dicit, quod cum eam adorare vellet philosophia, evomuit circulos et sphaeras. Opinor ideo cum qui illam veram unitatem considerare desiderat, mathematica consideratione praetermissa, necesse est ad intelligentiae simplicitatem animus sese erigat.

- 380 Siehe Anm. 379. Vgl. PS.-BEDA, In titulo, PL 95, 935 B: Ad hanc enim pro modulo capacitatis nostrae declarandam dicit Augustinus: 'In Patre unitas, in Filio aequalitas, in Spiritu sancto unitatis aequalitatisque connexio, vel concordia.' Sed sicut ex formula verborum haberi potest, volens Augustinus quoquo modo insinuare quod ineffabile erat et incomprehensibile, confugit ad mathematicam.
- Die folgende Darstellung 395 C - 396 B stellt ein kurzes Resümee der Ausführungen des Genesiskommentares dar. Es fehlt wie im Genesiskommentar die Behandlung der connexio und ihrer Entsprechung im Geschöpflichen. Vgl. TRACTATUS DE TRINITATE 12; ed. N. M. Haring, S. 131: Procedat igitur Augustinus in medium qui trium personarum distinctionem sub hac forma verborum diligens veritatis speculator assignat: In Patre, inquit, unitas, in Filio aequalitas, in Spiritu sancto unitatis aequalitatisque connexio. Sanctae Trinitatis statum non de facie ad faciem intuens, ad mathematicam, ut ex forma verborum datur intelligi, disciplinam confugit, ut saltem sic aliquam distinctionis personarum insinuaret notitiam.
- Die folgende Darstellung scheint ein Resümee der Darstellung des Kommentares In titulo zu sein. Bezüglich der Zuweisung der mathematischen Trinitätsspekulation an Augustin in den LECTIONES siehe Anm. 693 und in der GLOSSA siehe Anm. 701.
- Zu späterer Zeit hat Thierrys Trinitätsspekulation bei dem Zisterzienser HELINAND VON FROIDMONT eine Wiederbelebung erfahren. Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß er in sein "Chronicon" große Teile des Genesiskommentares übernommen hat. Während er dort nicht nur die math. Trinitätsspekulation, sondern auch den kosmologischen Teil mitaufgenommen hat, enthält seine Weihnachtspredigt "Sermo II in Natali Domini" speziell die Trinitätsspekulation (Vgl. M. D. CHENU, Une definition ...). Auf den Einfluß auf NIK. VON CUES haben wir Anm. 327, 365 und 371 hingewiesen. Zu weiteren Autoren des 12. und 13. Jh.s, die den Terner Augustins erwähnen, siehe R. KLIBANSKY, in: Nikolaus von Cues, De pace fidei, S. 74 (Anm. 14) und S. 76 - 77 (Anm. 18) und E. JEAUNEAU, Note sur l'école ..., S. 827 und S. 865.

381 AUGUSTINUS, De vera religione I, 30, 55; PL 34, 146: Sed cum in omnibus artibus convenientia placeat, qua una salva et pulchra sunt omnia; ipsa vero convenientia aequalitatem unitatemque appetat, vel similitudine parium partium, vel gradatione disparium: quis est qui summam aequalitatem vel similitudinem in corporibus inveniatur, audeatque dicere, cum diligenter consideraverit quodlibet corpus vere ac simpliciter unum esse; cum omnia vel de specie in speciem, vel de loco in locum transiundo mutantur, et partibus constant sua loca obtinentibus, per quae in spatia diversa dividuntur? Porro ipsa vera aequalitas ac similitudo, atque ipsa vera et prima unitas, non oculis carneis, neque ullo tali sensu, sed mente intellecta conspicitur. Unde enim qualiscumque in corporibus appeteretur aequalitas, aut unde convinceretur, longe plurimum differre a perfecta, nisi ea quae perfecta est, mente videretur? si tamen quae facta non est, perfecta dicenda est.

381a Ebd. I, 31, 57 ff.; PL 34, 147 ff.

382 AUGUSTINUS, De mus. VI, 17, 56; PL 32, 1191: Numerus autem et ab uno incipit, et aequalitate ac similitudine pulcher est, et ordine copulatur.

383 Ebd.: Quamobrem quisquis fatetur nullam esse naturam, quae non ut sit quidquid est, appetat unitatem, suique similis inquantum potest esse conetur, atque ordinem proprium vel locis vel temporibus, vel in corpore quodam (libramento) salutem suam teneat: debet fateri ab uno principio per aequalem illi ac similem speciem divitiis bonitatis ejus, qua inter se unum et de uno unum charissima, ut ita dicam, charitate junguntur, omnia facta esse atque condita quaecumque sunt, in quantumcumque sunt.

383a Es ist allerdings möglich, daß Augustin hier nicht nur die Eins an sich meint, sondern die Zahl, insofern sie aus lauter Einsen zusammengesetzt ist.

384 AUGUSTINUS, De mus. VI, 17, 58; PL 32, 1192: Quid porro? ipsa species qua item a caeteris elementis terra discernitur, nonne et unum aliquid quantum accipit ostendit, et nulla pars ejus a toto est dissimilis, et earundem partium connexionem atque concordiam suo genere saluberrimam sedem infirmam tenet?

385 AUGUSTINUS, Epist. 11, 3; PL 33, 76: Nulla natura est ... et omnino nulla substantia quae non in se habeat haec tria, ... primo ut sit, deinde ut hoc vel illud sit, tertio ut in eo quod est maneat quantum potest. De diversis quaestionibus 83, 18; PL 40, 15: Omne quod est, aliud est quo constat, aliud quo discernitur, aliud quo congruit. Universa igitur creatura si et est quoquo modo, et ab eo quod omnino nihil est plurimum distat, et suis partibus sibimet congruit, causam quoque eius trinam esse oportet; qua sit, qua hoc sit, qua sibi amica sit. De vera religione, 7, 13; PL 34, 128: qua Trinitate quantum in hoc vita datum est cognita, omnis intellectualis et animalis et corporalis creatura, ab eadem Trinitate creatrice esse inquantum est, et speciem suam habere, et ordinatissime administrari, sine ulla dubitatione perspicitur ... omnis enim res, vel substantia ... simul haec tria habet; ut et unum aliquid sit, et specie propria discernatur a cæteris et rerum ordinem non excedat (In derselben Weise sieht Augustin die Dreiheit in De Trin. VI, 10, 12; PL 42, 932 und in De civ. XI, 28; PL 41, 342).

386 Siehe Anm. 341 und Anm. 372.

387 Siehe Anm. 272 und Anm. 273.

388 Dies ist in der bisherigen Forschung vollkommen übersehen worden.

389 Siehe insbesondere den Anm. 372 zitierten Text.

390 LECTIONES VII, 7; ed. N. M. Haring, S. 223: Unitas autem numerum facit, aequalitas vero proportionem, conexio proportionalitatem.

391 BOETHIUS, De inst. arithm. II, 40; PL 63, 1145 D: Proportionalitas est duarum vel plurium proportionum similis habitudo, etiamsi non eisdem quantitibus et differentiis constitutae sunt. 1146 A: Et est proportionalitas, unum ad duo, et duo ad quatuor. Ebd. II, 44; PL 63, 1150 B: ... geometrica medietas ..., quae sola vel maxime proportionalitas appellari potest, propterea quod in ea eisdem proportionibus terminorum ... speculatio ponitur. Zur "arithmetica medietas" vgl. ebd. II, 42 - 43, zur "harmonica medietas" ebd. II, 47 - 48. Ebd. II, 47; PL 63, 1147 A und II 48; PL 63, 1147 D werden alle "medietates" als "proportionalitas" bezeichnet. Was Boethius über die "geometrica proportionalitas" bezüglich der Zahl der Proportionen feststellt, gilt auch für die "proportionalitas" in ihrer trinitarischen Deutung bei Thierry; die trinitarische Struktur hat

nichts mit der Anzahl der Proportionen oder der Proportionsglieder zu tun, wie sich aus dem anderen von Augustin übernommenen Ternar esse, forma (concordia) ergibt.

392 Tiamios 35 b ff.

393 WILHELM VON CONCHES, *Glosae super Platonem*, § 82 (Tim. 35 b ff.); ed. E. Jeauneau, S. 162. Wilhelm von Conches beschreibt den Zahlenaufbau der Weltseele ausführlich ebd. § 77 - 86; S. 153 - 167. Vgl. CHALCIDIUS, *Com. in Tim.* 32 - 45; ed. J. H. Waszink, S. 81 - 94.

394 JOHANNES ERIUGENA, *De div. nat.* III, 3; PL 122 C f.: Omnis enim ordo a summo usque deorsum in medio constitutus, hoc est, a Deo usque ad corpora visibilia, et superiorem se ordinem participat, et ab inferiori se participatur, ac per hoc et participans est, et participatus; participatio vero in omnibus intelligitur. Ut enim inter numerorum terminos, hoc est, inter ipsos numeros, sub una ratione constitutos, similes proportionem; ita inter omnes ordines naturales, a summo usque deorsum, participationes similes sunt, quibus junguntur. Et quemadmodum in proportionibus numerorum proportionalitates sunt, hoc est, proportionum similes rationes, eodem modo in naturalium ordinationum participationibus mirabiles atque ineffabiles harmonias constituit creatrix omnium sapientia, quibus omnia in unam quandam concordiam, seu amicitiam, seu pacem seu amorem, seu quocunque modo rerum omnium adunatio significari possit, conveniunt.

EXKURS: DIE TRINITÄTSSPEKULATION THIERRY VON CHARTRES UND DIE WESTFASADE DER KATHEDRALE VON CHARTRES

395 Siehe hierzu R. KLIBANSKY, *The School of Chartres*, S. 11 und E. JEAUNEAU, *Note sur l'école ...*, S. 826 f. Siehe auch Anm. 380.

396 Die Zahlenmetaphysik hat außer in der Schule von Chartres in der Zisterzienserbewegung unter Führung Bernhards durch die Übernahme der - metaphysisch begründeten - Ästhetik Augustins eine bedeutende Rolle gespielt, wobei hier wohl die dem asketischen Geist entsprechende Anwendung im künstlerischen Gebiet im Vordergrund stand. Vgl. Anm. 397 und Anm. 407.

397 O. v. SIMSON, *The Gothic Cathedral, Origins of Gothic Architecture and the Medieval Concept of Order*. Wir beziehen uns im folgenden auf die deutsche überarbeitete

Fassung (Die gotische Kathedrale, Beiträge zu ihrer Entstehung und Bedeutung). O. v. Simson sucht durch eine Analyse der frühgotischen Sakralarchitektur des von Abt Suger errichteten Chores von St. Denis, der Kathedrale von Sens und der Westfassade von Chartres sowie der reifen Form der Gotik in der Kathedrale von Chartres die charakteristischen Merkmale der gotischen Baukunst neu zu bestimmen und die neubestimmten Merkmale, die Diaphanie der Wände und den geometrischen Formwillen, aus dem Einfluß der dionysischen Lichtmetaphysik und der platonisierenden Zahlenmetaphysik zu erklären. Bezüglich der Zahlenmetaphysik verweist v. Simson auf die Schule von Chartres (op. cit., S. 42 - 61 und passim) und auf die Zisterzienserbewegung unter der Führung Bernhards von Clairvaux (ebd., S. 61 - 77 und passim. Vgl. Anm. 407).

398 Siehe Einleitung und Anm. 84. Die Westfassade wurde vor der durch einen Brand beschädigten romanischen unter Bischof Fulbert erbauten Kathedrale, die 1194 bis auf die Grundmauern abbrannte, errichtet.

399 Die gotische Kathedrale, S. 219 f.

400 Ebd., S. 220.

401 Ebd., S. 44

402 Das gleichseitige Dreieck als Symbol für die Trinität findet sich nicht in Thierrys Genesiskommentar. In dem Thierry zugeschriebenen COMMENTUM (II, 35; ed. N. M. Haring, S. 101) wird anlässlich der zweiten göttlichen Person als "aequalitas essendi" auf das gleichseitige Dreieck verwiesen.

403 Die gotische Kathedrale, S. 218

404 Wir weisen darauf hin, daß die Darlegung dieser Beziehung nicht nur als Aufweis der Wirksamkeit philosophischer Gedanken zu verstehen ist, sondern auch, wie wir in der Einleitung bereits erwähnten, ein weiteres Indiz für Thierry als Verfasser des Genesiskommentares liefert.

405 Zum Problem der Doppelturmfassade siehe z. B. H. JANTZEN, Kunst der Gotik, S. 93 ff. Gemäß der früheren Auffassung, daß der zwischen den beiden Türmen liegende Fassadenteil der Westfassade von Chartres ursprünglich in der rückwärtigen Flucht der beiden Türme errichtet worden sei, wäre die Eigenständigkeit der Türme ursprünglich noch viel größer gewesen. Durch neueste Ausgrabungen scheint

diese Auffassung jedoch widerlegt worden zu sein (siehe O. v. SIMSON, Die gotische Kathedrale, S. 211).

- 406 Es ist allerdings fraglich, ob das Feld mit den drei Fenstern ursprünglich denselben Abschluß besaß wie heute. Die Form des Gesimses sowie die Abschneidung eines über den seitlichen Fernstern noch erkennbaren im Mauerwerk verlaufenden Bogens durch dieses Gesims deuten darauf hin, daß das Gesims erst bei Errichtung des Rosenfeldes nach 1194 angelegt wurde und daß das Feld mit den drei Fenstern ursprünglich keinen durchgehenden horizontalen Abschluß besaß. Wie dem auch sei, die Höhe des Mittelfensters und der umrahmenden Vorlagen stellen eine so deutliche horizontale Markierung dar, daß die beschriebene Gliederung in jedem Fall auch vor Errichtung des Rosenfensters bei einem vielleicht gerundeten Abschluß in Erscheinung trat. Sowohl bei der Unterteilung zwischen Portal- und Fensterzone wie bei der sich fortsetzenden Unterteilung in der Portalzone müssen die Treppenstufen vor den erhöht angelegten Portalen mitberechnet werden. Vgl. Anm. 410.
- 407 Siehe PLATO, Timaios 35 b ff.; AUGUSTIN, De musica I, 8 - 11; PL 32, 1091 - 1095. Bezüglich der Bedeutung dieser Proportion innerhalb der Baukunst der Zisterzienser und der damit wahrscheinlich zusammenhängenden frühgotischen Baukunst vgl. O. v. SIMSON, Die gotische Kathedrale, S. 62 ff., S. 75 f. und S. 188 f.
- 408 Bezüglich der Abweichung der tatsächlichen Proportionen von den hier angeführten inditierten Proportionen siehe Anm. 410. Die Maßeinheit 3 hat natürlich nichts mit den tatsächlichen Maßen in Metern zu tun, sie wird von uns nur verwendet, damit alle im folgenden angeführten Verhältnisse in ganzen Zahlen ausgedrückt werden können.
- 409 Zur Unterscheidung von "proportiones continuae" und "proportiones disjunctae" siehe BOETHIUS, De inst. arithm. II, 44; PL 63, 1151 D f. Die angeführten Beispiele sind allerdings derselben Zahlenreihe entnommen ($2 : 4 = 8 : 16$ im Unterschied zu $2 : 4 = 4 : 8$).
- 410 Während in der Unterteilung der Türme in die beiden ersten Geschosse und in der Unterteilung in der Portalzone das Verhältnis $1 : 2$ mit einem relativ hohen Grad an Genauigkeit erreicht ist, besteht in der Halbierung des Mittelteiles in Fenster- und Portalzone durch die größere Höhe der Fensterzone eine etwas größere Abweichung von dem Verhältnis $1 : 2$. Diese Abweichung ist an sich für das Auge nicht wahrnehmbar. Daß man eine größere Höhe der Fensterzone mit dem Auge wahrzunehmen glaubt, ist nur durch die stärkere horizontale Gliederung innerhalb der Portalzone bedingt. Das tatsäch-

liche Verhältnis zwischen der Höhe der Portalzone, der Höhe der unteren Turmgeschosse und der Gesamthöhe des Fassadenmittelteiles beträgt etwa 5,79 : 7,86 : 12. Dabei ist zu berücksichtigen, daß bei der Bestimmung der Höhe des untersten Turmgeschosses als harmonischer Mittelwert zwischen der Höhe der Portalzone und der Gesamthöhe des Fassadenmittelteiles die Höhe des dieses Turmgeschoß abschließenden Gesimses nicht mitberechnet werden darf. Bei der beschriebenen Unterteilung der Türme durch die beiden ersten Turmgeschosse ist wieder die Höhe der beiden Gesimse mit berücksichtigt, so daß hier bei einem Verhältnis 8 : 16 (im Vergleich zu den anderen Verhältnissen) die Gesamthöhe des Mittelteiles den arithmetischen Mittelwert darstellt.

411 In eindrucksvoller Weise offenbart sich das Streben nach Proportionalität in der besonders harmonisch gegliederten Portalzone, wo selbst die plastische Gliederung der Tympana noch dadurch bestimmt ist. Man kann daran zweifeln, ob die beschriebene Übereinstimmung zwischen der Gestaltung der Türme und des Fassadenmittelteiles ein wirklich befriedigendes Maß an Harmonie zwischen diesen verschiedenen Teilen hergestellt hat. Den genialen Baumeistern der Kathedralfassaden von Laon, Paris und Reims hat das in Chartres erreichte Maß an Harmonie nicht genügt. Dabei ist jedoch zu berücksichtigen, daß die im Mittelteil der Westfassade von Chartres durch das Bestreben nach Proportionalität erreichte Harmonie wahrscheinlich den entscheidenden Anstoß für die höchst vollendeten Lösungen in den hochgotischen Kathedralfassaden gebildet hat.

412 Der Mittelteil der Fassade ist bis zu dem diese Breite und die seitlichen Vorlagen übersiehenden Horizontalgesims durch die Ansatzlinie der drei Fenster über dem Portal so in Portalzone und Fensterzone unterteilt, daß sich die Höhe der Portalzone zu der Höhe des aus Portal- und Fensterzone gebildeten Ganzen etwa wie 1 : 1,6 verhält. In der entsprechenden Gliederung in den seitlichen Fassadenteilen besteht eine Proportion von etwa 1 : 1,53. Da die Höhe des beschriebenen Mittelteiles größer ist als diejenige der entsprechenden seitlichen Teile, wird im Gegensatz zu Chartres der Mittelteil stärker zur Geltung gebracht.

Abt. SUGER VON ST. DENIS, der Architekt dieser Westfassade wie auch eines neuen Chores im Anschluß an das alte, zu dieser Zeit noch bestehende romanische Langhaus von St. Denis beginnt seine Abhandlung über den Umbau des Chores, von dem nur noch der Chorumgang mit Kapellen erhalten ist, folgendermaßen: *Divinorum humanorumque disparitatem, unius et singularis, summaeque rationis vis admirabilis contemperando coaequat: et quae origi-*

ne creatura sensibilis, in intelligibili totum;
totum in universitate fit; in toto universitatis
totum, in partibus ejus totum, quia ipse est totus,
et pars, et neque totum neque pars.

nis inferioritate, et naturae contrarietate invicem repugnare videntur, ipsa sola unius superioris moderatae harmoniae convenientia grata concopulat. Cujus profecto summae et aeternae rationis participatione qui gloriosi effici innituntur, crebro in solio mentis argutae quasi pro tribunali residentes, de concertatione continua simulium et dissimilium, et contrariorum inventioni et iudicio insistent, in aeternae sapientiae rationis, charitate ministrante, unde bello intestino et seditioni interiori obsistant, salubriter exhauriunt, spiritualia corporalibus, aeterna deficientibus praeponentes: ... (De consecratione ecclesiae; PL 186, 1239 B). Im weiteren Verlauf der Abhandlung verweist Suger auf die Angleichung des neuen Chores an den alten Kirchteil gemäß den Regeln der Arithmetik und Geometrie (ebd.; 1246 C). Bezüglich dieser Ausführungen Sugers verweist O. v. SIMSON (Die gotische Kathedrale, S. 176 ff.) auf die Anm. 394 zitierten Ausführungen Eriugenas und weitere Ausführungen Eriugenas als mögliche Quelle. Es fragt sich, ob Suger unabhängig von den Chartresern oder durch den Kontakt mit ihnen seine ästhetischen Vorstellungen entwickelte. Letzteres ist wahrscheinlicher; Suger war befreundet mit Bischof Gottfried von Chartres, und es ist schwer vorzustellen, daß zwischen zwei so angesehenen Männern wie Suger und Thierry kein Kontakt bestand, zumal Thierry in den 30er Jahren in Paris lehrte.

413 Siehe unsere Darlegungen im Rahmen der Trinitäts-spekulation.

414 Siehe Anm. 412.

415 Vgl. WILHELM VON CONCHES, *Glosae super Platonem* (Tim. 34 c); ed. E. Jeauneau, S. 149.

416 Siehe Einleitung

4. Immanenz und Transzendenz Gottes

417 Vgl. PS.-DIONYSIUS, *De div. nom.* IV, 1; PG 3, 693 B, V, 8; 824 C, V, 10; 825 B; JOHANNES ERIUGENA, *De div. nat.* III, 17; PL 122, 677 A ff. und passim. Bezüglich der Emanation des Geschöpflichen aus Gott bei BOETHIUS siehe Anm. 446.

418 Siehe Anm. 339, Anm. 342, Anm. 341 und Anm. 375.

419 Siehe Anm. 341, Anm. 346 und Anm. 374.

- 420 B. HAURÉAU, Histoire de la philosophie scolastique, S. 390. Vgl. auch A. DEHPF, Metaphysik des Mittelalters, S. 77.
- 421 A. CLERVAL, Les écoles ..., S. 258 f.
- 422 M. DE WULF, Le panthéisme chartrain, S. 284
- 423 Siehe Anm. 342.
- 424 Siehe Anm. 372.
- 425 Le panthéisme chartrain, S. 286 ff. DE WULF verweist auf BOETHIUS als Quelle, indem er das "esse" in "De Trinitate" und "De hebdomadibus" als Wesenheit im Unterschied zur Existenz deutet.
- 426 Ebd., S. 280
- 427 J. M. PARENT, La doctrine de la création ..., S. 86 ff. Wie DE WULF (siehe Anm. 425) verweist Parent auf die Bedeutung des "esse" als Wesenheit im Unterschied zur Existenz bei Boethius.
- 428 Ebd., S. 89. Auch diese zweite Bedeutung ist nach Parent nicht im emanatistischen Sinne zu verstehen. Gemäß dieser zweiten Bedeutung der "forma essendi" versteht auch A. FOREST (histoire de l'église 13, S. 76 - 78) die Ausführungen Thierrys. Vgl. auch N. M. HARING, The Creation and the Creator ..., S. 158: Creatures do not exist out of or in the divinity.
- 429 Siehe Anm. 247.
- 430 Vgl. AUGUSTINUS, De anima et eius origine II, 5, 9; PL 44, 500, wo Augustin das "de nihilo" nicht nur einem "de aliunde", sondern auch einem "de deo" entgegengesetzt.
- 431 Siehe Anm. 339.
- 432 Siehe Anm. 346.
- 433 Siehe Anm. 374.
- 434 Siehe Anm. 341.
- 435 Siehe Anm. 374.
- 436 JOHANNES ERIUGENA, De div. nat. IV, 5; PL 122, 759 A: Ut enim Deus et supra omnia et in omnibus est, ipse siquidem essentia omnium est, qui vere solus est, et cum in omnibus totus, sic extra omnia totus esse non desinit; totus in mundo, totus circa mundum, totus in creatura sensibili, in intelligibili totus; totus in universitate fit; in toto universitatis totus, in partibus ejus totus, quia ipse est totum et pars, et neque totum neque pars.

- 437 ERIUGENA betont ja, daß Gott dasselbe geschaffen hat, was er in seiner Weisheit gesehen hat (De div. nat. III, 17; PL 122, 677 A ff.).
- 438 Siehe De div. nat. III, 17; PL 122, 678 C ff.
- 439 Zur Identität der in der göttlichen Weisheit gegründeten Idealwelt, der "causae primordiales", mit der göttlichen Weisheit siehe z. B. De div. nat. III, 18; PL 122, 679 C ff.
- 440 Insofern die endlichen Dinge nach ERIUGENA aus Gott hervorgegangen sind, kann er auch von einer Selbstschöpfung Gottes in den Dingen gemäß ihrem endlichen Sein sprechen (siehe De div. nat. III, 17; PL 122, 678 C ff.), so daß nach ihm Gott in zweifachem Sinne in den Geschöpfen ist.
- 441 De div. nat. IV, 7; PL 122, 770 D f.: D. Duas igitur substantias hominis intelligere debemus unam quidem in primordialibus causis generalem, alteram in earum effectibus specialem. M. Duas non dixerim, sed unam dupliciter intellectam. Aliter enim humana substantia per conditionem in intellectualibus perspicitur causis, aliter per generationem in effectibus. Ibi quidem omni mutabilitate libera, hic mutabilitati obnoxia; ibi simplex omnibusque accidentibus absoluta omnem effugit contuitum et intellectum, hic compositionem quandam ex quantitatibus et qualitatibus ceterisque, quae circa eam intelliguntur, accipit, per quam mentis recipit intuitum. Una itaque eademque veluti duplex dicitur propter duplicem sui speculationem.
- 442 Bezüglich des Hervorganges der Geschöpfe aus Gott einschließlich ihres Soseins bei ERIUGENA siehe z. B. De div. nat. III, 1; PL 122, 624 A ff., III, 12; 657 B, III, 17; 678 C ff.
- 443 BOETHIUS, De Trinitate 2; ed. E. K. Rand, S. 8, 16 ff.
- 444 Siehe Anm. 375.
- 445 BOETHIUS trifft die Unterscheidung zwischen dem "ipsum esse" und der "forma essendi" innerhalb einer Reihe bewußt dunkel gehaltener "regulae", die der Lösung des Titelproblems "Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint, cum non sint substantialia bona" als Grundlage dienen sollen. De hebdomadibus; ed. E. K. Rand, S. 40, 28 ff.: II. Diversum est esse et id quod est; ipsum enim esse nondum est, at uero quod est accepta essendi lapsa forma est atque consistit. Z. 31 ff.: III, Quod

est participare aliquo potest, sed ipsum esse nullo modo aliquo participat. Fit enim participatio cum aliquid iam est; est autem aliquid, cum esse susceperit. Z. 35 ff.: IV. Id quod est habere aliquid praeterquam quod ipsum est potest; ipsum uero esse nihil aliud praeter se habet admixtum. Z. 38 ff.: V. Diuersum est tantum esse aliquid et esse aliquid in eo quod est; illic enim accidens hic substantia significatur. S. 42, 41 ff.: VI. Omne quod est participat eo quod est esse ut sit; alio uero participat ut aliquid sit. Ac per hoc id quod est participat eo quod est esse ut sit; est uero ut participet alio quolibet. Z. 45 f.: VII. Omne simplex esse suum et id quod est unum habet. Z. 47 f.: VIII. Omni composito aliud est esse, aliud ipsum est.

Diese "regulae" haben wie das Titelproblem selbst bis in die jüngste Zeit unterschiedliche Deutungen erfahren. H. BROSCHE (Der Seinsbegriff bei Boethius, S. 37 ff.; Vgl. auch E. GILSON, Christliche Philosophie von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues, S. 253 und A. A. MAURER, Medieval Philosophy, S. 30 f.) identifizierte im Hinblick auf die Gleichsetzung von "esse" und "forma" in "De Trinitate" (De Trin. 2; ed. E. K. Rand, S. 8, 16 ff.) das "ipsum esse" mit der "forma essendi" und deutete sie als "essentia specifica", das "quod est" dagegen als "Gesamtwesenheit", die außer dem substantialen Sosein noch aksidentelle Soseinsbestimmungen enthalte und im Gegensatz zur "essentia specifica" wirklich existiere. Das Gutsein der Substanzen ist nach Brosch demnach etwas, was mit dem substantialen Sosein selbst gegeben ist und nicht erst wie andere aksidentelle Qualitäten hinzutritt. P. HADOT (La distinction de l'être et de l'étant dans le "De hebdomadibus" de Boèce) hat dagegen im Hinblick auf ähnliche Unterscheidungen zwischen dem "esse" und dem "quod est" bei verschiedenen Neuplatonikern, insbesondere bei Marius Victorinus, überzeugend dargelegt, daß das "esse" in "De hebdomadibus" als das bloße, durch kein besonderes Sosein determiniertes-Sein zu verstehen ist, während das "id quod est" als das durch die hinzutretende "forma essendi" determinierte Seiende zu verstehen ist (Die Substanzen sind also gut bereits darin, daß sie sind und nicht erst gut in dem, was sie sind). P. Hadot war der Meinung, daß Boethius mit dem "esse" in den ersten Regeln Gott als "primum esse", das keine hinzutretende "forma essendi" zu einem bestimmten Seienden macht, meine und erst in der 6. Regel auf das Sein des Seienden, das erst im weiteren Verlaufe des Werkes ausdrücklich vom "primum esse" unterschieden wird, hinweise. Da jedoch auch das Sein des Seienden von der erst hinzutretenden "forma essendi" unterschieden ist, wie

auch P. Hadot feststellt, sind wir der Meinung, daß Boethius unter dem "esse" zunächst das Sein des Seienden versteht und erst in der 7. Regel auf das "primum esse" hinweist. I. CRAEMER-RUEGENBERG, Die Substanzmetaphysik des Boethius in den Opuscula sacra, S. 130 ff. weist darauf hin, daß das "esse" zunächst sowohl als "esse primum" wie auch als "esse secundum" verstanden werden kann und daß erst in der 6. Regel speziell das "esse secundum" gemeint sei. Im Gegensatz zu P. Hadot betrachtet I. Craemer-R. die "forma essendi" als identisch mit dem "esse", indem diese "forma" nur das "Seiend-Sein", nicht Soseinsbestimmungen vermittele. Selbstverständlich gewinnt die Unterscheidung zwischen dem Sein und dem Sosein im Rahmen der quantitativen Naturauffassung Thierrys eine andere Bedeutung, als sie es in "De hebdomadibus" und bei Augustin hat.

- 446 BOETHIUS, De hebdomadibus; ed. E. K. Rand, S. 46, 119 ff.: Idcirco quoniam esse eorum a boni uoluntate defluxit, bona esse dicuntur. Primum enim bonum, quoniam est, in eo quod est bonum est; secundum uero bonum, quoniam ex eo fluxit cuius ipsum esse bonum est, ipsum quoque bonum est. Sed ipsum esse omnium rerum ex eo fluxit quod est primum bonum et quod bonum tale est ut recte dicatur in eo quod est esse bonum. Ebd., S. 48, 151 ff.: At non etiam alba in eo quod sunt alba esse oportebit ea quae alba sunt, quoniam ex uoluntate dei fluxerunt ut essent, alba minime. Aliud est enim esse, aliud albis esse; hoc ideo, quoniam qui ea ut essent effecit bonus quidem est, minime uero albus. Uoluntatem igitur boni comitatum est ut essent bona in eo quod sunt; uoluntatem uero non albi est comitata talis eius quod est proprietas ut esset album in eo quod est; neque enim ex albi uoluntate defluerunt. Itaque quia uoluit esse ea alba qui erat non albus, sunt album tantum.
- Zu dieser unterschiedlichen Ableitung des Geschöpflichen aus Gott, wodurch letztlich die Einfachheit Gottes aufgehoben wird, vgl. I. CRAEMER-R., Die Substanzmetaphysik ..., S. 166 ff.

- 447 TRACTATUS 42; ediert N. M. Haring, S. 198: modum sive unitatis aequalitatem antiqui philosophi tum "mentem diuinitatis" tum "providentiam" tum "Creatoris sapientiam" appellauerunt.

- 448 Siehe PS.-DIONYSIUS, De div. nom. VII, 2; PG 3, 869 A ff. und ERIUGENA, De div. nat. III, 17; PL 122, 676 C und III, 1; 624 A ff.

449 Bezüglich Boethius siehe Anm. 446. Bezüglich
PS.-DIONYSIUS siehe De div. nom. V, 8; PG 3,
824 C. Bezüglich ERIUGENA siehe De div. nat. III,
17; PL 122, 673 B.

450 Siehe Anm. 253.

C. DAS "COMMENTUM" ZU BOETHIUS "DE TRINITATE"

1. Vorbermerkungen über die Ausführungen des Boethius in "De Trinitate"

- 451 De Trin. 2; ed. E. K. Rand, S. 8, 5 ff. Mit Bewegung ist natürlich jede Art von Veränderung gemeint, wenn Boethius auch als Beispiel nur die Ortsbewegung anführt.
- 452 Ebd.; Z. 14 ff.: theologica, sine motu abstracta atque separabilis (nam dei substantia et materia et motu caret), in naturalibus igitur rationabiliter, in mathematicis disciplinaliter, in diuinis intellectualiter uersari oportebit neque diduci ad imaginationes, sed potius ipsam inspicere formam quae uere forma neque imago est et quae esse ipsum est et ex qua esse est.
- 453 Ebd.; Z. 21 ff.: Omne namque esse ex forma est. Statua enim non secundum aes quod est materia, sed secundum formam qua in eo insignita est effigies animalis dicitur, ipsumque aes non secundum terram quod est eius materia, sed dicitur secundum aeris figuram. Terra quoque ipsa non secundum *ἔνσυχον* dicitur, sed secundum siccitatem grauitatemque quae sunt formae. Nihil igitur secundum materiam esse dicitur sed secundum propriam formam.
- 454 Ebd.; S. 10, 29 ff.: Sed diuina substantia sine materia forma est atque ideo unum est et est id quod est. Reliqua enim non sunt id quod sunt. Unum quodque enim habet esse suum ex his ex quibus est, id est ex partibus suis, et est hoc atque hoc, id est partes suae coniunctae, sed non hoc uel hoc singulariter, ut cum homo terrenus constet ex anima corporeque, corpus et anima est, non uel corpus uel anima in partem; igitur non est id quod est. Quod uero non est ex hoc atque hoc, sed tantum est hoc, illud uere est id quod est; et est pulcherrimum fortissimumque quia nullo nititur. Quocirca hoc uere unum in quo nullus numerus, nullum in eo aliud praeterquam id quod est.
- 455 Ebd.; Z. 42 ff.: Neque enim subiectum fieri potest; forma enim est, formae uero subiectae esse non possunt. Nam quod ceterae formae subiectae accidentibus sunt ut humanitas, non ita accidentia suscipit eo quod ipsa est, sed eo quod materia ei subiecta est; dum enim materia subiecta humanitati suscipit quodlibet accidens, ipsa hoc suscipere uidetur humanitas. Ex his enim formis quae praeter materiam sunt, istae formae uenerunt quae sunt in

- materia et corpus efficiunt. Nam ceteras quae in corporibus sunt abutimur formas uocantes, dum imagines sint. Adsimulantur enim formis his quae non sunt in materia constitutae.
- 456 Wir verweisen auf die erst jüngst erschienene Dissertation "Die Substanzmetaphysik bei Boethius in den Opuscula sacra" von I. Craemer-Rüenberg (S. 53 ff.).
- 457 Daß Boethius in "De Trinitate" die materia prima als etwas Soseinsloses, das für sich nicht existiert hinstellt, war den mittelalterlichen Kommentatoren klar, wenn sie auch das griechische Wort *ὑποκείμενον* nicht verstanden oder die Formulierung (siehe Anm. 453) in verstümmelter Form vorfanden. Vgl. COMMENTUM II, 52; ed. N. M. Haring, S. 106: TERRA etiam IPSA NON SECUNDUM YLEN ... KATA YLEN. Kata interpretatur per ... (ähnlich Clarenbaldus von Arras, Tractatus ... "De Trinitate" II, 24; ed. N. M. Haring, S. 116); Lectiones II, 54; ed. N. M. Haring, S. 171: APOTOY YLEN i. e. NON SECUNDUM YLEN ... und Glossa II, 40; ed. N. M. Haring, S. 291: secundum hylem quod graece dicitur katha thoy ylen.
- 458 H. BROSCHE, Der Seinsbegriff ... S. 24 ff. glaubte aus wenig plausiblen Gründen mit Bedauern feststellen zu müssen, daß Boethius in "De Trinitate" wie auch in "De hebdomadibus" (s. Anm. 445) nur nach dem Sosein, nicht nach dem Dasein frage (vgl. auch Anm. 425 und Anm. 427). I. CRAEMER-RÜENBERG, Die Substanzmetaphysik ... S. 111, S. 182 f., S. 222, Anm. 66 und S. 224 f., Anm. 79 hat dagegen mit Entschiedenheit und guten Gründen hervorgehoben, daß Boethius in "De Trinitate" unter dem "esse" sowohl Sosein wie Existieren verstehe und daß dadurch gerade der Zusammenhang der Substanzmetaphysik von "De Trinitate" und "De hebdomadibus", wo Boethius das "esse" als bloßes Sein vom Sosein unterscheidet, gewahrt ist.
- 459 Selbstverständlich müßten auch die aksidentellen quantitativen und qualitativen Bestimmungen, die nach Boethius zum Formbestand gehören und in Gott mit der substantialen Form zusammenfallen, deshalb dort keine Aksidentien mehr sind (De Trin. IV; ed. E. K. Rand, S. 16, 16 ff.), aus Gott stammen.
- 460 I. CRAEMER-RÜENBERG, Die Substanzmetaphysik ..., S. 69 gibt eine sehr befriedigende Deutung, indem sie "id quod est (sunt)" "(als) was sie ist (sind)" deutet und darin das Bestimmtheitsganze sieht, z. B. "humanitas" als einheitliche Form im Gegen-

satz zu den "Teilen", die nicht das leistet, was sie leisten soll.

- 461 COMMENTUM II, 56 f.; ed. N. M. Haring, S. 107 f. begnügt sich mit einer bloßen Paraphrase, fügt dem "ex partibus" nur noch "nec ex se" (gemeint nicht aus sich, sondern aus Gott) als weitere Erläuterung von "non sunt id quod sunt" hinzu. Eine ähnliche Deutung gibt CLARENBALDUS VON ARRAS, Tractatus ... "De Trinitate" II, 40 f.; ed. N. M. Haring, S. 126 f. in Verbindung mit einer Polemik gegen Gilbert von Poitiers, der behauptet habe, daß ein integrierender Teil vom Ganzen ausgesagt werden könne ("Socrates est suum caput"). Das mangelnde Verständnis des "id quod est (sunt)" tritt in den "LECTIONES" auch verbal offen zum Vorschein (LECTIONES II, 57; ed. N. M. Haring, S. 172): Probatio est quod NON SUNT ID QUOD SUNT ex se. HABET ESSE SUUM i. e. habet esse id quod est EX HIS etc. ID EST EX PARTIBUS. Was Boethius gegenüberstellt, das "esse" gemäß seiner zweiten Bedeutung und das "quod est (sunt)" wird hier also ausdrücklich identifiziert. Die Darstellung in Glossa II, 46 f.; ed. N. M. Haring, S. 293 f. ist sehr unklar (wahrscheinlich auf Grund schlechter textlicher Überlieferung); jedenfalls fehlt auch hier ein Hinweis auf die "humanitas" als "quod est" des Menschen im Gegensatz zu Seele und Körper als Teilen. Wenn in GLOSSA II, 44; S. 293 und in Lectiones II, 56; S. 172 jedoch bezüglich des "est id quod est" in Gott auf die Irrlehre derjenigen, gemäß denen "deus" "a divinitate" "deus" ist (gemeint wohl Gilbert von Poitiers), hingewiesen wird, so kann man darin vielleicht den Rest einer Kommentierung des "quod est (sunt)" als Wesensform sehen.

- 462 Zum Problem der unterschiedlichen Prinzipiation des Geschöpflichen durch Gott bei Boethius, der sie erst in "De hebdomadibus" (siehe Anm. 446) expressis verbis zum Ausdruck bringt, vgl. I. CRAEMER-RUEGENBERG, Die Substanzmetaphysik ..., S. 71, S. 114, S. 168 f., S. 190 ff.

2. Materie und Form

- 463 Es ist wohl nicht zufällig, daß der Verfasser beim Eingehen auf den in Anm. 454 zitierten Text das "esse" ausläßt. COMMENTUM II, 56; ed. N. M. Haring, S. 107: UNUMQUODQUE ENIM etc. Quasi dicat; unumquodque aliorum EX SUI PARTIBUS constat et est illae simul CONIUNCTAE sed nulla illarum per se ...

464 Auf die Überlieferung der aristotelischen Form- und Materielehre durch CHALCIDIUS haben wir bereits hingewiesen (siehe Anm. 269). Chalcidius selbst sucht in der Darstellung seiner eigenen Materieauffassung (Com. in Tim. 303 - 355; ed. J. H. Waszink S. 309 - 345) die platonische Konzeption der Materie als *einai* mit der aristotelischen Konzeption der Materie als *hyle* zu verbinden.

465 COMMENTUM II, 22; ed. N. M. Haring, S. 97:

Possibilitas est aptitudo recipiendi status diversos. Possibile namque dicitur vertibile tam in hoc quam in illud. Cum enim dicitur "possibile est hoc esse", idem est ac si diceretur "aptum est, ut sit hoc, sed nondum est illud" (letztes "illud" muß wohl durch "hoc" berichtigt werden) ut quoniam ovum possibile est fieri animal i. e. animal inde fieri potest, sed nondum ovum animal est. Haec ergo possibilitas a philosophis materia nominatur quae per formarum abstractionem ad intelligentiam satis aperte reducitur. Si quis enim cunctas animo ab aliqua re formas abstrahat, sola (ut opinor) remanebit possibilitas, a formis quodammodo exspoliata (vgl. CLARENBALDUS von Arras, Tractatus ... "De Trinitate" II, 26; ed. N. M. Haring, S. 117).

Das "ut opinor" zeigt, daß der Verfasser sich bewußt ist, eine für den Leser neuartige Materieauffassung zu vertreten. Vgl. H. FLATTEN, Die 'materia primordialis' in der Schule von Chartres.

466 Ebd. II, 24; S. 98: Age enim, ab aere subtrahatur forma statuæ. Nihil scilicet remanebit nisi sola in aere possibilitas, ut ex eo fieri possit statua. Si forma iterum aeris ab ipso aere dematur, terra quidem remanebit et sola, ut inde aes fieri queat, possibilitas. Formis quoque omnibus a terra mente et animo subtractis, sola quidem possibilitas remanebit, ut terra scilicet fieri vel esse queat. Informis ergo materia possibilitas esse dicitur, quae per abstractionem a formis omnibus exspoliata intelligitur. Nemo tamen aestimet ut, subtracta ab aere forma statuæ, aes ipsum quod remanet possibilitas sit illa quam remanere diximus. Duplex namque remanet materia: aes scilicet, unde statua fit, et possibilitas quae primordialis materia est, ad quam resolvendo necesse est veniamus aut infinitatem resolvendo incurramus.

Der Verfasser nennt dieses Verfahren im Anschluß an CHALCIDIUS (Com. in Tim. 302 f.; ed. J. H. Waszink, S. 303 f.) "resolutio" (COMMENTUM II, 23; S. 98).

und stellt dieser - wiederum im Anschluß an CHALCIDIUS (op. cit. 304; S. 305) - die "compositio", durch die Gott (teleologischer Gottesbeweis) und die Form bewiesen werden, gegenüber (Commentum II, 25 f.; S. 98). Vgl. CLARENBALDUS VON ARRAS, Tractatus ... "De Trinitate" II, 20 f.; ed. N. M. Haring, S. 93 f.

- 467 COMMENTUM II, 27; ed. N. M. Haring, S. 99: Bene ergo Plato materiam inter nullam et aliquam dicit esse substantiam (siehe Tim. 51 a, Chalc. interpr.; ed. J. H. Waszink, S. 49, 12). Nec enim aliquid est, eo scilicet quod per se actu non est. Nec iterum nihil est, eo scilicet quod esse potest ... Aristoteles vero materiam appellat corpus incorporeum: corpus ideo quia corpus fieri potest; incorporeum quia corpus actu non est et forma caret, quantum in se est (siehe CHALCIDIUS, Com. in Tim. 288; ed. J. H. Waszink, S. 292). Vgl. CLARENBALDUS VON ARRAS, Tractatus ... "De Trinitate" I, 22; ed. N. M. Haring, S. 94.
- 468 Ebd.: Ideo quoque auctor idem (Plato) ad modum cerae eam dicit esse flexibilem quia, quod possibile est, et ad hoc et ad illud flecti potest. Nicht Plato bringt den Vergleich mit dem Wachs (siehe Timaios 50 A ff., wo vom Gold, dem "Weichen" und von Flüssigkeiten, die verschiedene Düfte annehmen können, die Rede ist), sondern CHALCIDIUS in seinem Timaioskommentar (Com. in Tim. 309; ed. J. H. Waszink, S. 310), der allerdings hier im Anschluß an Plato betont, daß die Materie als solche nicht verändert wird.
- 469 COMMENTUM II, 21; ed. N. M. Haring, S. 97: Actus vero est possibilitatis perfectio et integritas. Ex quo igitur est, et possibilitas perfecta est. Actus ergo ipsum esse possibilitatis est et (ut hoc modo loquar) entitas eius est: ut possibilitas esse dicatur "materia", actus vero "forma". Vgl. CLARENBALDUS VON ARRAS, Tractatus ... "De Trinitate" II, 28; ed. N. M. Haring, S. 117 f.
- 470 Ebd. II, 21; Sed neque id modo dictum est quod actus, de quo nunc loquimur, sit entitas quae Deus est. Sicut enim actus (quod paulo post explicabitur) duplex est, ita quoque entitas duplex est. Dicitur enim entitas entia ipsa, quae Forma essentiali est et vere Deus est. Entitas quoque dicitur ipsum esse quod entia participat et per quam habet esse. Sic ergo accepta entitas de Deo (ut rem breviter attingam) dici non potest. Der Begriff "entia" wird also im Unterschied zum Begriff "entitas" Gott allein vorbehalten (vgl. auch die in Anm. 514 und Anm. 519 zitierten Texte).

- 471 Ebd. II, 22; S. 97: Actus vero duplex est. Aut enim cum possibilitate est aut sine possibilitate. Actus cum possibilitate forma est in materia. Actus vero sine possibilitate est Necessitas. Possibilitas enim est aptitudo recipiendi status diversos, ut dictum est. Possibilitas ergo est mutabilitas. Quod ergo sine possibilitate est, immutabile est, quare necesse. Actus igitur sine possibilitate Necessitas est. Haec autem a Platone "Aeternitas", ab aliis "Unitas" quasi onitas ab on Graeco i. e. entitas, ab omnibus autem usitato vocabulo "Deus" appellatur. Vgl. CLARENBALDUS VON ARRAS, Tractatus ... "De Trinitate" II, 29 f.; ed. N. M. Haring, S. 118.
- 472 Siehe Anm. 469.
- 473 Diese klare Identifizierung von "forma" und "esse" im Commentum haben einige Interpreten zum Anlaß genommen, das "esse" im Commentum und im Anschluß daran auch das "esse" im Genesiskommentar als "Wesenheit" im Unterschied zum "Dasein" zu deuten (siehe Anm. 425 und Anm. 427). Während diese Deutung bezüglich des Genesiskommentares in direktem Widerspruch zu der dort vorhandenen Unterscheidung zwischen "esse" bzw. "existere" und der "forma" steht, muß sie bezüglich des Commentums abgewiesen werden, weil hier überhaupt wie in "De Trinitate" jeder Ansatz zu einer Unterscheidung zwischen Sosein und Dasein fehlt.
- 474 COMMENTUM II, 64; ed. N. M. Haring, S. 109: EX FORMIS QUAE PRAETER MATERIAM SUNT i. e. quae in mente divina sunt, defluunt ISTAE quae materiam informant ... Ebd. II, 66; S. 110: At vero nullum conturbari oportet eo quod sub plurali numero formas ab aeterno in mente divina dicimus esse, ne forte pluralitatem rerum ab aeterno esse concludat et plura, quorum nullum Deus sit, aeterna esse Deoque coaeterna, mentis quoddammodo tractus errore confingat. Ut enim iam superius dictum est, omnes rerum omnium formae in mente divina consideratae una quoddammodo forma sunt in Formae divinae simplicitatem inexplicabili quodammodo relapsae. Formas igitur plures in mente divina ab aeterno esse dicimus, non quod aeternitati solitariae ulla rerum ascribebatur pluralitas sed propter rerum harum numerositatem plurali utimur numero ex quarum diversitate formarum habet multiplicitas provenire (vgl. CLARENBALDUS VON ARRAS, Tractatus ... "De Trinitate" II, 60; ed. N. M. Haring, S. 130).

- 475 Vgl. die Anm. 255 zitierte Begründung für die Notwendigkeit der Materie gemäß der mythischen Sprache des Timaios, wobei zu beachten ist, daß der Begriff "inordinatum" in Anbetracht der weiteren Ausführungen - vor allem in dem ontologischen Teil des Werkes - jeden Sinn von "Ordnungslosigkeit" (= schlechte Ordnung) verliert. Es fragt sich, ob man nicht schon die Tatsache allein, daß Thierry neben die Trinität die vier Elemente als besondere Ursache - wenn auch von Gott hervorgebrachte - hinstellt (siehe Anm. 247), als einen Beweis dafür sehen könnte, daß er in der Materie dasjenige, was Gott in spezieller Weise entgegengesetzt ist, erblickt. Hier wird man jedoch berücksichtigen müssen, daß es Thierry zu Beginn des Werkes ja nur darum geht, in vorläufiger Weise die Daten des Genesisberichtes (Gott, Sprechen Gottes, Sehen Gottes, Himmel und Erde) mit Hilfe der aristotelischen Lehre von den vier Ursachen philosophisch zu begründen.
- 476 Siehe Anm. 375.
- 477 Siehe Anm. 445.
- 478 Siehe Anm. 470 und Anm. 519.
- 479 Siehe Anm. 452.
- 480 Siehe Anm. 470. Auch erinnert die "accepta entitas" in diesem Text an die "accepta forma essendi" bei BOETHIUS (siehe Anm. 445, 2. Regel), so daß man annehmen kann, daß der Verfasser wie Boethius den Begriff "forma essendi" bezüglich des Geschöpflichen verwendet, von Boethius jedoch abweicht, indem er den Begriff "forma essendi" auf Gott überträgt.
- 481 Zwar überträgt THIERRY im Genesiskommentar auch den Begriff "forma essendi" auf Gott, ohne auf den Gegensatz zu BOETHIUS - den er ohnehin nicht namentlich erwähnt - hinzuweisen, aber der Genesiskommentar stellt schließlich keinen Kommentar zu Boethius dar. Von Thierry als Verfasser eines - nach dem Genesiskommentar - abgefaßten Kommentares zu Boethius (siehe Anm. 482) dürfte man dagegen wohl erwarten, daß er den Begriff "forma essendi" wenigstens nicht in direktem Anschluß an den Text von "De Trinitate" für Gott als "esse ipsum" verwendete.
- 482 Daß das Commentum den Genesiskommentar voraussetzt, werden wir bei der Darstellung der mathematischen Trinitätsspekulation des Commentums zu zeigen suchen.

- 483 BOETHIUS, De Trin. 1; ed. E. K. Rand, S. 6, 10
- 484 COMMENTUM II, 45; ed. N. M. Haring, S. 104
- 485 Ebd. I, 8; S. 87: Haec ergo huius summa sententiae est quod natura semper una est, personae vero diversae, ut in his quidem mutabilibus humanitas sine dubio una est in omnibus, diversae vero sunt humanitatis personae ut Plato, Socrates et Cicero. Sed licet una sit in his humanitatis natura, ex personarum tamen pluralitate naturam subintrat pluralitas ut, cum Plato sit homo, Socrates homo, plures homines sint, non unus homo.
- 486 Ebd.: Quod longe aliter evenire in Deo necesse est. Cum enim sit divinitatis natura, licet quaedam sit in personis diversitas, unum tamen Deum, non tres deos, fides confitetur catholica. Quod multo aliter in rebus mutabilibus ideo evenit, quoniam accidentibus personas mutabilium differre contingit. Quoniam enim humanitatis personae accidentibus distant, plures homines esse concedimus, licet una natura una et eadem humanitas sit in omnibus. Nemo ergo Platonem cum Socrate unum esse concludat hominem, licet Socratis et Platonis unam eandemque concesserimus humanitatem. Immo taceat in sua sopitus inscitia, qui ex diversitate accidentium non naturae hominum provenire pluralitatem ignorat. Vgl. Clarenbaldus von Arras, Tractatus ... "De Trinitate" I, 12 f.; ed. N. M. Haring, S. 90 f.
- 487 Vgl. W. JANSEN, Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras, S. 75 ff.
- 488 Siehe Anm. 477.
- 489 COMMENTUM IV, 10; ed. N. M. Haring, S. 118 (im Anschluß an den Anm. 596 zitierten Text): Illud vero praesentis speculationis est quod praedicationes secundum diversas universitatis considerationes variantur, cum vocabula tamen omnia propter naturas et secundum rationis motum reperta sint. Vocabula namque naturas rerum significant vel communes, ut "homo" vel "animal", vel proprias ut Plato et Socrates et similia. Es fragt sich freilich, ob mit der "propria natura" Platos die jeweils sinnenfällige Form Platos gemeint ist, von der der "motus rationis" seinen Ausgang nimmt, oder bereits etwas Allgemeineres, nämlich das identisch Bleibende an Plato, das auch noch etwas Individuelles ist, aber unterschieden ist von der jeweils wechselnden sinnenfälligen Form Platos. Auf die verschiedenen Weisen der universitas, die der Verfasser zuvor nur ganz kurz erwähnt (s. Anm. 589), gehen wir noch ein.

- 490 Ebd. IV, 19; S. 120: Praedicatio inquit, alia fit secundum rem, alia vero extra rem. Praedicantur vero secundum rem qualitas et quantitas, quae id ipsum in quo sunt faciunt esse quod dicitur, ut paulo post patebit.
- 491 Siehe Anm. 611 und Anm. 617.
- 492 In Bezug auf die Materie als Ursache für die Bestimmbarkeit der Formen durch Akzidentien hält der Verfasser sich ganz an BOETHIUS (COMMENTUM II, 60 ff.; S. 108 f. Bezüglich BOETHIUS s. Anm. 455).
- 493 Die Darstellung des Verfassers bezüglich der Identität von Substanz, Qualität und Quantität im Unterschied zu den körperlichen Dingen (COMMENTUM IV, 26 ff.; ed. N. M. Haring, S. 122 ff.) hält sich eng an die entsprechende Darstellung des BOETHIUS (De Trin. 4; ed. E. K. Rand, S. 16, 16 - S. 18, 44). In Bezug auf das "idem est esse deo quod magnus" erläutert der Verfasser: In Deo namque est qualitas sine qualitate, quantitas sine quantitate, numerus sine numero (COMMENTUM IV, 29; S. 123).
- 494 Siehe Anm. 540.
- 495 BOETHIUS, De Trin. 4; ed. E. K. Rand, S. 18, 32 ff.:
... homo non integre ipsum homo est ac per hoc nec substantia; quod enim est, aliis debet quae non sunt homo. Deus uero hoc ipsum deus est; nihil enim aliud est nisi quod est, ac per hoc ipsum deus est.
- 496 Siehe Anm. 454 und COMMENTUM II, 57; S. 108.
- 497 COMMENTUM IV, 33; ed. N. M. Haring, S. 124:
Quoniam HOMO NON INTEGRE IPSUM HOMO EST. NON INTEGRE, inquit, i. e. non ex se. Quod statim comprobatur. Quod enim est, aliis debet i. e. suis partibus vel sibi substantialibus. Deus autem id ipsum, quod est, nulli debet quoniam id, quod est, ex se ipso est.
- 498 CLARENBALDUS VON ARRAS, Tractatus ... "De Trinitate" IV, 57; ed. N. M. Haring: Ac per hoc non integre SUBSTANTIA est quoniam talis SUBSTANTIA i. e. homo quae ALIIS i. e. diversis partibus vel diversis substantialibus esse suum debere convincitur.
- 499 Ebd. IV, 59; S. 165: ... cum nullum substantialium hominis sive partium integralium homo esse vere dici queat. Hoc ipsum quippe animal homo non est sed neque rationalitas aut mortalitas homo sunt.
Als "pars integralis" des Menschen erwähnt Clarenbaldus an anderer Stelle den Kopf (ebd. II, 48; S. 126).

500 Ebd. I, 14; S. 91

501 Gemäß der letzteren Deutung von "animal rationale" müßte dann wohl "animal" nicht als "Sinnwesen", sondern als "Lebewesen" ganz allgemein (unkörperliche Lebewesen eingeschlossen) verstanden werden.

502 COMMENTUM II, 39 - 42; ed. N. M. Haring, S. 102 f.

503 Ebd. II, 42; S. 103: Dictum autem est quoniam unitas secundum hoc, quod amor est et conexio, spiritum creat. Motus namque substantialis ei est. Das "Dictum" bezieht sich lediglich auf eine kurze Vorankündigung (ebd. II, 39; S. 103).

504 Unmittelbar im Anschluß an den in Anm. 503 zitierten Text: Omne autem, quod est, movetur i. e. tendit naturaliter ad id quod diligit. Sed et omne, quod est, ad esse tendit quoad eius est: quare ad unitatem. Omne igitur, quod est, unitatem diligit. Ad eam namque naturaliter tendit. Quoniam ergo ex amore quodam moventur i. e. tendunt omnia ad esse, ideoque ad unitatem - non enim aliter tenderent ad esse - ideo, inquam, merito dicitur spiritum creare unitas ex eo quod amor et conexio quaedam est. Motus namque substantialis spiritui est, qui ex amore quodam movetur i. e. naturaliter tendit ad esse, ut dictum est.

505 Als Quelle für die Schule von Chartres kommen wohl in erster Linie die Ausführungen des BOETHIUS in De consolazione III, Prosa 11; ed. H. F. Stewart, S. 278, 27 - S. 282, 108 in Betracht.

506 Siehe Anm. 385.

507 Im Anschluß an den Anm. 379 zitierten Text stellt der Verfasser fest (DE SEPT. SEPT. 961 VII; PL 199, 961 C f.): Ab hac ergo summa et aeterna trinitate descendit quaedam perpetuorum trinitas. Ab unitate namque descendit materia, ab unitatis aequalitate forma, a connexionione utriusque spiritus creatus, id est natura. Haec sunt tria principia, a primo principio descendencia. Unde magister meus dicit, primum principium aeternitas, quae quia immutabilis est, dicitur necessitas; secundum principium: materia quae quia apta est recipere omnes formas, dicitur possibilitas; tertium principium forma, quae quia materiam in alicujus statum terminat, dicitur finalitas; quartum principium spiritus creatus, qui, quia motus est rerum universalis, dicitur actualitas. Vgl. COMMENTUM II, 39; ed. N. M. Haring, S. 102 f.: Ab hac igitur sancta et summa Trinitate descendit quaedam perpetuorum trinitas. Unitas enim secundum

hoc quod unitas est, materiam creat. Formas vero rerum secundum quod est unitatis aequalitas. Ex eo quod est amor et connexio creat spiritum. Während die Charakterisierung des ersten Prinzips und der Materie in DE SEPT. SEPT. wörtlich der Darstellung des Commentums entsprechen (bezüglich "aeternitas" und "necessitas" siehe Anm. 471), kann man die Kennzeichnung der Form als "finalitas" als eine angemessene Deutung auffassen. Bezüglich des Begriffes "actualitas" vgl. man die Benennung der Einzeldinge als "actualia" im COMMENTUM (s. Anm. 526 und Anm. 589). In dem in Anm. 589 zitierten Text erscheinen auch die "natura" und der "spiritus creatus". Die "actualia", die "natura" und der "spiritus creatus" bezeichnen in diesen Ausführungen, auf die wir noch näher eingehen, jedoch jeweils etwas Verschiedenes. Mit dem "spiritus creatus" ist dort zumindest in erster Linie, wenn nicht nur der menschliche Geist gemeint.

Daraus, daß der Verfasser von DE SEPT. SEPT. die trinitarische Deutung der geschöpflichen Dinge als materia, forma und spiritus creatus mit der Lehre seines Lehrers in Verbindung bringt, darf man wohl nicht schließen, daß der Lehrer als Urheber dieser trinitarischen Deutung hingestellt wird. Die Lehre von den drei Prinzipien materia, forma und spiritus creatus bzw. natura schreibt er vorher bereits (ebd.; 960 C) den Physikern allgemein zu, was allerdings wohl nicht bedeutet, daß all diese Physiker diese Prinzipien als eine der göttlichen Trinität entsprechende trinitarische Struktur des Geschöpflichen deuten. Auch wird man aus der Tatsache, daß der Verfasser zuvor die "mathematische" Trinitätsdeutung anführt (s. Anm. 379), lediglich schließen dürfen, daß diese auch von dem Lehrer des Verfassers vertreten wurde. DOM. GUNDISSALINUS, der in Verbindung mit der Schule von Chartres stand, sieht in der Materie, der Form und der Verbindung beider ein Abbild der Trinität (De processione mundi; ed. G. Bülow, S. 48, 7 ff.)

508 DE SEPT. SEPT. VII; 960 C spricht der Verfasser von der materia, der forma und dem spiritus creatus bzw. der natura als den drei Prinzipien gemäß den Physikern. Im Anschluß an den in Anm. 507 zitierten Text fährt er fort (961 D ff.): Secundum Platonem vero necessitas cui resisti non potest, imperat. Materia, quia ad modum cerae flexibilis cedit, necessitati obtemperat, ut formas recipiat. Spiritus vero creatus, id est motus universalis et naturalis formam per se invisibilem materiae ex se invisibili compaginat, ut ex eis compositum in aliquam substantiam actualem et invisibilem transeat. Hic autem spiritus motus est naturalis et universalis: quatuor elementa quasi hyle, id est materiae ligamenta con-

tinens, diffusus in firmamento per astra; in sub-
lunari mundo per ignem, per aera, per aquam, per
terram et per caetera omnia quae in mundo natura-
liter moventur. Hic igitur motus a Mercurio natura-
dicitur, a Platone anima mundi, a quibusdam fatum, a
theologis divina dispositio appellatur.

Bezüglich des Weiterwirkens dieser Trinitätsspe-
kulation siehe die Darstellung des NIK. VON CUES,
De doct. ign. II, 7 - 10, wo die Darstellung des
Commentums und von DE SEPTEM SEPTENIS in Zusam-
menhang mit der Lehre von den vier "modi essendi",
wie sie in den LECTIOES, in der GLOSSA und bei
CLARENBALDUS VON ARRAS erscheint, in Zusammenhang
gebracht wird. Die Darstellung des Nik. von Cues
erweckt den Eindruck, daß Nik. von Cues nicht
oder nicht nur auf diese einzelnen Werke zurück-
greift, sondern eine weitere Quelle - aus dem
12. Jh. oder aus späterer Zeit - benutzt hat, in
der diese verschiedenen Themen bereits zuein-
ander in Zusammenhang gebracht worden waren.

- 509 In DE SEPT. SEPT. VII; PL 199, 962 A ff. bezieht
der Verfasser die vier Prinzipien des "Hermes
Mercurius", "lex astorum", "natura", "mundus"
und "machina mundi" ein (zu dem zeitgenössischen
Werk "Liber Hermetis Mercurii Triplicis de vi-
rerum principiis" als Quelle s. TH. SILVERSTEIN,
Liber Hermetis Mercurii Triplicis ..., S. 238).
- 510 Siehe Anm. 318.
- 511 Siehe Anm. 321.
- 512 Vgl. PLATO, Timaios 34 a und 48 a. Vgl. auch die
in Anm. 508 zitierte Darstellung aus De sept.
sept.
- 513 Dieser Anspruch, auf den keine Spekulation über
eine trinitarische Struktur des Geschöpflichen
verzichten kann, ist im Commentum wohl in der
Feststellung enthalten, daß die "trinitas
perpetuorum" von der "summa trinitas" "descendit"
(siehe Anm. 507), wenn das "descendere" auch nicht,
wie wir noch zeigen werden, im Sinne einer Emanation
verstanden werden darf.

3. Gott als "forma essendi" der Dinge

- 514 COMMENTUM II, 17; ed. N. M. Haring, S. 96:
QUAE ESSE IPSUM EST. Subtilis quidem est sententia
sed hoc modo intelligenda. Est, cum substantive
accipitur, pro ipsa (ut expresse loquar) entia

ineffabilis Dei proprium nomen est. Unde Dominus ipse cum mitteret Moysen ad regem Aegypti, ille vero a Domino quaereret quod esset nomen eius a quo mittebatur, dices, inquit, ei: Qui est, mittit me ad te. Cum ergo dicitur "Deus est", nemo intelligat: Deus participat ente sed est ipsa entia, ex qua scilicet esse habent omnia.

- 515 Daß dem Verfasser die negative Theologie wirklich fernliegt, ergibt sich daraus, wie er jene Ausführungen kommentiert, in denen Boethius selbst mit der Feststellung, daß Gott nicht wahrhaft Substanz, sondern "jenseits der Substanz" (ultra substantiam) sei (BOETHIUS, De Trin. IV; ed. E. K. Rand, S. 16, 10 ff.), einen Augenblick lang den Gedanken einer negativen Theologie nahelegt. Der Verfasser weist diesbezüglich nicht darauf hin, daß Gott kein "aliquid" ist, wie es wohl einer Deutung im Sinne der negativen Theologie entsprechen würde, sondern stellt fest, daß Gott jenseits der Substanz ist, weil er nicht "substantia susceptibilis contrariorum" ist (COMMENTUM IV, 24 f.; ed. N. M. Haring, S. 122), d. h. wohl, weil er nicht gegensätzliche akzidentelle Bestimmungen annehmen kann.
- 516 Man vergleiche die ständig wiederkehrenden Feststellungen bei der Behandlung der Prädikamente, daß Gott nicht "iustus" und "magnus" sei wie der Mensch, sondern "iustitia" und "magnitudo", weil in ihm diese Bestimmungen nicht akzidenteller Natur sind, sondern mit dem substantialen Sein identisch sind (COMMENTUM I, 26 ff.; ed. N. M. Haring, S. 122 ff.).
- 517 Der Begriff "ens" in "participat ente" (Anm. 514) ist offensichtlich nur eine weitere Umschreibung für "esse". Von einer Partizipation am "Seienden" als existierendem Einzelding kann keine Rede sein, außer daß Gott dieses Seiende ist, was aber bedeutet, daß das "Seiende" und das "Sein" identisch sind. Da in den weiteren Ausführungen keinerlei Unterscheidung zwischen dem "esse" und der "forma" getroffen wird, vielmehr beide ständig identifiziert werden, kann das "ens" hier auch nicht als "forma" im Unterschied zur "entia" als reinem "esse" gedeutet werden. Außerdem haben nach den Angaben Harings zwei der vier Codices "essentiae" statt "ente", für "entia" ebenfalls "essentia" (der Begriff "entia" ist jedoch in dem Text Anm. 470 in allen Codices enthalten).

- 518 Siehe Anm. 470.

- 519 COMMENTUM II, 17; ed. N. M. Haring, S. 96:
Sicut enim calor forma calendi est, albedo quoque forma albendi est, sic et Deus forma essendi est. Et sicut albedo in albo est sic forma essendi est in omni quod est. Sed Deus forma essendi est. Deus igitur ubique totus et in omnibus essentialiter est. Itaque fit ut, cum esse de creatura dicitur, participationem entis praedicet; cum vero de Creatore, entiam ipsam designet. Deus namque ipsa quidem entia est. Forma enim essendi est. ET EX QUA ESSE EST quia scilicet omnia habent esse a Deo, Deus autem a nullo. (Vgl. CLARENBALDUS VON ARRAS, Tractatus ... de Trinitate II, 23; ed. N. M. Haring, S. 116.) Im Hinblick darauf, daß der Verfasser an anderer Stelle die Existenz allgemeiner Formen außerhalb der Materie entschieden ablehnt (s. Anm. 474), befremdet das angeführte Beispiel der "albedo", das im Genesiskommentar nicht verwendet wird (s. Anm. 339), und im Zusammenhang mit der "albedo" natürlich auch das Beispiel der Wärme, das man nun nicht mehr im Hinblick auf eine Wärmequelle wie die Sonne z. B. deuten kann.
- 520 Siehe Anm. 339 und Anm. 341.
- 521 Der Verfasser betont ja, wie aus dem Anm. 474 zitierten Text sowie aus weiteren Ausführungen, auf die wir noch eingehen werden, hervorgeht, bezüglich der Formen, daß Gott nicht nach verschiedenen Prinzipien wirkt.
- 522 Siehe Anm. 469 und 470.
- 523 Siehe Anm. 474 und Anm. 583.
- 524 Siehe Anm. 580.
- 525 Bezüglich des Begriffes "descendere" - und nur in diesem Falle - stimmen wir M. DE WULF (Le panthéisme chartrain) in der Deutung zu, damit sei nur die Inferiorität und Abhängigkeit gemeint
- 526 COMMENTUM II, 28; ed. N. M. Haring, S. 99: Sunt igitur secundum Platonem duo rerum principia: actus (scilicet sine possibilitate i. e. Deus vel Necessitas) et, quasi ex adverso posita, materia i. e. possibilitas. Inter haec autem quasi inter extrema sunt formae rerum et actualia. Formae namque rerum a Deo quasi a primo descendunt principio. Formis vero subsunt actualia. Actualibus vero subest possibilitas i. e. materia.
Es sieht so aus, als ob der Verfasser der Meinung ist,

daß Plato bereits die Materie als "possibilitas" ge-
deutet hat. Oder schreibt er ihm nur die beiden
Prinzipien "actus" und "materia" zu? In Bezug auf
die Autorfrage darf man wohl die Tatsache, daß er
hier wie auch in den Anm. 457 zitierten Aus-
führungen die Deutung der Materie als Potentialität
in jedem Fall als legitime Platodeutung hinstellt,
als befremdlich konstatieren; denn Thierry von
Chartres genoß hohes Ansehen als Platointerpret,
d. h. aber als Timaiosinterpret.

527 Diese darf natürlich nicht so verstanden werden,
als ob alle Stufen einschließlich der Formen und
der Materie für sich existieren würden.

528 Es könnte entgegengehalten werden, daß der Hinweis
auf die Schöpfung der Materie durch Gott die Ne-
gierung der Materie als besonderes Prinzip impli-
ziere. Es fragt sich aber, ob der Verfasser des
Commentums ebenso gedacht hat.

529 Im Anschluß an den in Anm. 526 zitierten Text:
Nemo tamen existimet quod Plato materiam Deo
coaeternam esse voluerit, licet Deum et materiam
rerum principia constituerit. Immo a Deo descen-
dere voluit materiam. Ubique enim magistrum suum
sequitur Pythagoram qui unitatem et binarium duo
rerum principia constituit: unitatem Deum appel-
lans, per binarium materiam designans. Quoniam
ergo binarius ab unitate descendit, constat quo-
niam materiam a Deo descendere voluit, in hoc uno
a veritate devians quod nec formam nec materiam
creatam esse putavit. Hunc enim usum habuit philo-
sophus, ut creaturam nihil diceret nisi quod ex
materia formaque constaret.

530 CHALCIDIUS, Com. in Tim. 295; ed. J. H. Waszink, S. 297,
7 ff.: Numenius ex Pythagorae magisterio Stoicorum
hoc de initiis dogma refellens Pythagorae dogmate,
cui concinere dicit dogma Platonium, ait Pytha-
goram deum quidem singularitatis nomine nomina-
se, siluam uero duitatis; quam duitatem indeter-
minatam quidem minime genitam, limitatam uero
generatam esse dicere, hoc est, antequam exorna-
retur quidem formamque et ordinem nancisceretur,
sine ortu et generatione, exornatam uero atque
illustratam a digestore deo esse generatam, atque
ita, quia generationis sit fortuna posterior,
inornatum illud minime generatum aequaeuum deo, a
quo est ordinatum, intellegi debeat. Vgl. auch
die anschließende Darstellung (Z. 16 ff.): Sed
non nullos Pythagoreos uim sententiae non recte
assecutos putasse dici etiam illam indeterminatam

et immensam duitatem ab unica singularitate institutam recedente a natura sua singularitate et in duitatis habitum migrante - non recte, ut quae erat singularitas esse desineret, quae non erat duitas subsisteret, atque ex deo silua et ex singularitate immensa et indeterminata duitas conuerteretur; quae opinio ne mediocriter quidem institutis hominibus competit - , ...

531 Siehe Anm. 533.

532 Da Boethius die Trinität nicht im Zusammenhang mit der schöpferischen Aktivität Gottes sieht, wollen diese Ausführungen wohl als legitime Ergänzung dessen, was Boethius "vergessen" hatte, zu erwähnen, verstanden werden.

533 COMMENTUM II, 43; ed. N. H. Haring, S. 104: licet ab unitate descendat alteritas ideoque materia, in ipsa tamen materia, quantum in se est, nulla est pluralitas. Ipsa quidem simplex est. Sed nec in forma, quantum in se est, pluralitas ulla est.

534 Ebd. II, 44; S. 104: Ponamus enim per hypothesim materiam non esse, quod tamen fieri non potest: ad unam (ut verum fatear) formam omnes rerum omnium formae relabuntur. Nec erit nisi una et simplex Forma, divina scilicet, quae una vere Forma est. Non igitur in materia, quantum in se est, ulla est pluralitas: nec in forma, quantum in se est. Pluralitas tamen ex coniunctione utriusque provenit, formae videlicet et materiae. Itaque fit, ut utrumque origo pluralitatis sit. Materia namque pluralitatis causa est, ea videlicet causa sine qua fieri non potest. Forma quoque pluralitatis causa est sed ea scilicet per quam pluralitas est.

535 Ebd. II, 45; S. 104: Illud quoque tacendum non est quod hoc et illud possibile una est materia: una i. e. indifferens, eo scilicet quod nullius naturae est. Materia namque informis est. Natura vero forma est in materia, sine qua differens nihil esse potest. Quare hoc et illud possibile una est materia. Hoc tamen possibile et illud non sunt res eadem numero, quia nec hoc possibile illud est nec illud hoc. Sed diversa sunt possibilia.

536 Ebd.: Omnes quoque formae una forma sunt i. e. indifferens, ita scilicet ut omnes formae una forma sint simplicitate. Illud enim constat esse verissimum quod Forma divina omnes est formae. Et e converso omnes formae, simpliciter et in eo quod ipsae sunt consideratae, unum simplex sunt in Formam quodammodo divinam relapsae.

537 Ebd. II, 46 f.; S. 104 f.: Forma namque divina rerum omnium forma est i. e. perfectio earum et integritas. Sed si Forma divina omnes formae est, ipsa igitur, inquiet aliquis, est humanitas. Sed haec deridenda est illatio, utpote conclusionis iure inefficax. Quod planum iam fiet inde, si rerum proprietatem ipsamque verborum distinctionem diligenter perspicias. Dico ergo quod forma haec, humanitas videlicet, per materiam habet, ut ipsa sit humanitas. Quod autem forma est, ex materia non contrahit, sed quia integritas, perfectio et aequalitas essendi est. Licet ergo divina Forma omnes sit formae, eo scilicet quod est omnium rerum perfectio et integritas, non licet tamen concludere quod divina Forma sit humanitas. Ebd. II, 47: Divinitas namque immateriari non potest. Humanitas vero habet quidem per materiam, ut sit humanitas, quemadmodum dictum est.

538 Ebd. II, 48; S. 104: Sicut enim facies una in diversis renitens speculis una quidem in se est sed propter speculorum diversitatem haec una, illa vero altera esse putatur, ita quoque (si comparare liceat) Forma quidem divina in omnibus quodammodo relucet nec est nisi una, quantum in se est, rerum omnium Forma si harum, quae formae putantur diversae, illam veram puramque simplicitatem consideres.

539 Siehe Anm. 535.

540 COMMENTUM II, 49; ed. N. M. Haring, S. 105 f.: Sed ex diversis possibilibus sibi subiectis haec forma "una", illa "altera" esse dicitur, haec "humanitas", illa "arboreitas" appellatur, haec unum non solum una, illa vero aliud non solum alia existimatur. Quas igitur formas per pluralitatis diversitatem possibilitatis i. e. materiae mutabilitas explicat. Eisdem quodammodo in unum Forma divina complicat et ad unius formae simplicitatem inexplicabili modo revocat. Bezüglich der Herkunft der Begriffe "explicare" und "complicare" vgl. Anm. 657.

541 Es versteht sich wohl von selbst, daß der Spiegelvergleich nicht so verstanden werden darf, als ob die Materie wie der Spiegel mehr Realität als die sich darin spiegelnde Form besitze.

542 Für den Verfasser des Commentums hängen diese beiden Aspekte wohl unmittelbar zusammen, wenn er dies auch nicht ausdrücklich feststellt.

543 Daß der Verfasser nicht nur an die Verschiedenheit zwischen den Formen, sondern auch an die damit zusammenhängende Verschiedenheit innerhalb jeder Form

denkt, geht zwar nicht aus den soeben vorgeführten Ausführungen hervor, läßt sich aber daraus entnehmen, daß er an anderer Stelle, wie wir gezeigt haben, die Zusammensetzung der substantialen Formen aus Genus und spezifischer Differenz als Merkmal der Defizienz der Formen berücksichtigt.

4. DIE MATHEMATISCHE TRINITÄTSSPEKULATION

- 544 Unsere Hervorhebung dieser Tatsache darf nicht so verstanden werden, als wollten wir diese Tatsache als Indiz dafür anführen, daß der Verfasser des *Commentum* nicht mit Thierry von Chartres identisch ist. Wir haben in der Einleitung bereits auf die Möglichkeit hingewiesen, daß Thierry unter dem Druck seiner Gegner seine Trinitätsspekulation entschärfte.
- 545 Siehe Anm. 379 und 380.
- 546 CLARENBALDUS VON ARRAS, *Tractatus ... "De Trinitate"* II, 32; ed. N. M. Haring, S. 119
- 547 Siehe Anm. 471.
- 548 *COMMENTUM* II, 30; ed. N. M. Haring, S. 100: Nunc vero ad personarum Trinitatem transeamus. Et prius quid generatio sit explicemus. Generatio est personae ex persona secundum eandem naturam productio vel semel vel bis vel ter vel deinceps, ut, si quis duos vel tres filios habuerit, et bis vel ter eiusdem naturae personam produxit. Unitas ergo ex se per semel aequalitatem gignit. Unitas enim semel unitas est. Gignit ergo unitas aequalitatem unitatis: ita tamen, ut res eadem sit unitas et unitatis aequalitas. Unitas ergo in eo quod gignit, Pater est: in eo quod gignitur, Filius est. Unum igitur et idem Pater est et Filius. Nec Pater tamen Filius est nec Filius Pater est, quia nec unitas in eo quod gignit genita est, nec in eo quod gignitur gignens est. Vgl. CLARENBALDUS VON ARRAS, *Tractatus ... "De Trinitate"* II, 34; ed. N. M. Haring, S. 120 (s. Anm. 549).
- 549 Thierry berichtet zwar selbst, daß seine Feinde ihn als "mente incompositus" charakterisierten (s. Anm. 147), man kann sich aber nicht vorstellen, daß, wenn diese Charakterisierung in gewisser Hinsicht begründet gewesen sein sollte, die "incompositio" sich in einer derartigen Form geäußert hat. Man kann sich auch nicht leicht vorstellen, wie ein ursprünglich sinnvoller Text durch fehlerhafte Überlieferung entstellt wurde. Clarenbaldus von Arras, der den Text bezüglich der Erzeugung der Gleichheit durch Multiplikation der Einheit mit sich selbst

fast wörtlich übernimmt, übergeht den Vergleich mit der menschlichen Erzeugung ganz, offensichtlich deshalb, weil er ihn als ungereimt erkannte.

- 550 COMMENTUM II, 31; ed. N. M. Haring, S. 100.
Vgl. CLARENBALDUS VON ARRAS, Tractatus ... "De Trinitate" II, 35; ed. N. M. Haring, S. 120: Et quoniam Patris sapientia Filius Patris est constat quoniam Dei sapientia unitatis est aequalitas et essendi integritas quoniam, ut ante ostensum est, aequalitas unitatis ab unitate genita est quam dictum est Patris esse Filium.
- 551 COMMENTUM II, 31; ed. N. M. Haring, S. 100: Quod quidem tam veraciter dictum aestimo, ut nihil verius dici queat. Dei namque sapientia omnium rerum modus est et omnia terminat. In rebus enim nihil ultra est quam Dei sapientia comprehendat, nihil infra, nihil plus, nihil minus. Dei ergo sapientia essendi est aequalitas. Vgl. CLARENBALDUS, Tractatus ... De Trinitate II, 35; ed. N. M. Haring, S. 120.
- 552 Siehe Anm. 471. Vgl. auch Anm. 504 und Anm. 576.
- 553 Siehe Anm. 466.
- 554 Siehe Anm. 325.
- 555 Siehe Anm. 196.
- 556 Wie aus dem mangelnden Hinweis auf die rationale Beweisbarkeit der Trinität noch kein Rückschluß auf die Identität des Autors gezogen werden kann (s. Anm. 544), so kann auch aus dem Verzicht auf philosophische Explikation im einzelnen an sich noch kein Rückschluß bezüglich der Autorfrage gezogen werden. Es könnte ja sein, daß Thierry als Verfasser des Commentums hier die Kenntnis seiner vollständigen Spekulation vorausgesetzt hat. Nicht unerheblich ist dagegen wohl die Frage, wie konsequent er auf die philosophische Erklärung im einzelnen verzichtet hat.
- 557 COMMENTUM II, 32; ed. N. M. Haring, S. 100: Unde Apostolus Filium splendorem et figuram substantiae Patris appellat. Splendorem, quia est sapientia quae omnes venientes ad se illuminat, sicut in Evangelio dicitur: Erat lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. Vel ideo splendor substantiae Patris dicitur, quia Pater resplendet in Filio, sicut dicit Dominus in Evangelio: Philippe, qui videt me, videt et Patrem. Et hoc est quare Filium splendorem substantiae Patris appellat. Figuram, quia essendi est aequalitas.

Vgl. CLARENBALDUS VON ARRAS, *Tractatus ... De Trinitate* II, 36; ed. N. M. Haring, S. 120. (Clarenbaldus erwähnt nur die "figura", wahrscheinlich deshalb, weil die "aequalitas essendi", um die es ja nur geht, im *Commentum* lediglich als "figura" gedeutet wird.)

558 *TRACTATUS* 41; ed. N. M. Haring, S. 198 (im Anschluß an den Anm. 374 zitierten Text): Est igitur ipsa unitatis aequalitas ejusdem unitatis quasi quaedam figura et splendor. Figura quidem quia est modus secundum quem ipsa unitas operatur in rebus. Splendor vero quia est id per quod omnia discernuntur a se invicem. Fine enim modoque proprio cuncta invidem a se discreta sunt.
Es ist vielleicht bezeichnend, daß Thierry nicht einmal auf den biblischen Ursprung hinweist. Oder setzte er bei seinem Leser eine entsprechende Bibelkenntnis voraus? Clarenbaldus von Arras (s. Anm. 557) weist ausdrücklich auf den Hebräerbrief hin.

559 *COMMENTUM* II, 33; ed. N. M. Haring, S. 100: Ex aequalitate namque provenit quod res una figurat aliam et repraesentat. Ut enim quam depinxeris figuram hominem repraesentet, necesse est aequaliter, ut in homine caput, nares, oculos et cetera, quae sunt hominis, depingas. Vgl. CLARENBALDUS VON ARRAS, *Tractatus ... "De Trinitate"* II, 36; ed. N. M. Haring, S. 120 f. (Die Ausführungen des *Commentum*s und mehr noch die des Clarenbaldus, der die Forderung nach naturalistischer Wiedergabe noch deutlicher formuliert, dürften für den Kunsthistoriker wohl von Interesse sein. Es stellt sich auch die Frage, ob es nicht unwahrscheinlich ist, daß Thierry eine derart naturalistische Theorie der Malerei vertreten haben könnte.)

560 Siehe Anm. 548.

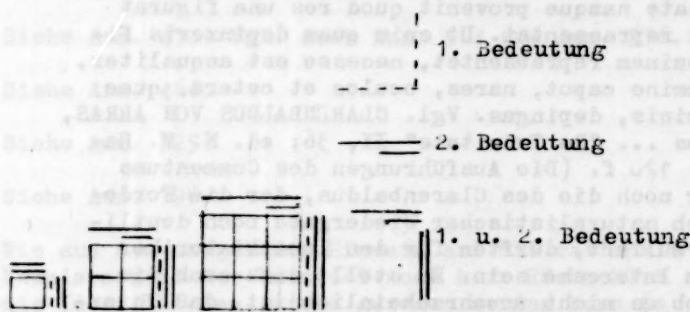
561 *COMMENTUM* II, 34; ed. N. M. Haring, S. 101; Vel Filium ideo figuram substantiae Patris appellat, quia substantia Patris est unitas. Sed unitas semel tetragonatura prima est. Sicut enim binarius bis vel quaternarius quater arithmetica ratione tetragonum constituit, ita quoque unitas semel tetragonum primum efficit. Sed haec tetragonatura est generatio Filii et (ut verum fatear) tetragonatura haec prima est generatio. Haec autem ab aeterno est. Generatio ergo Filii aeterna est. Et quoniam tetragonatura prima generatio Filii est, et Filius tetragonus primus est. Tetragonatio vero figura est. Merito ergo Filium figuram substantiae Patris appellat. Quem tetragonum aeternum Sybilla Hispana nominat dicens: Cum perveneris ad costam Tetragoni sedentis aeterni et ad costam tetragonorum stantium

aeternorum. Bene autem tetragonus Filio attribuitur, quoniam figura haec perfectior ceteris propter laterum aequalitatem iudicatur. Vgl. Clarenbaldus von Arras, Tractatus ... De Trinitate II, 37 f.; ed. N. M. Haring, S. 121 f. (vgl. Anm. 566 und Anm. 567).

562 Siehe Anm. 363 und 364. Der Primat der Quadratzahlen ergibt sich aus der Rückführung der Ungleichheit auf die Gleichheit in den folgenden Ausführungen.

563 Siehe Anm. 365.

564 W. JANSEN hat bei der Behandlung der math. Trinitätsspekulation bei Thierry und Clarenbaldus (Der Kommentar des Clarenbaldus ..., S. 119 - 129) die Multiplikation der Einheit und der übrigen Zahlen mit sich selbst durch eine Zeichnung zu veranschaulichen gesucht. Wir geben diese Zeichnungen wieder unter Hinzufügung von Symbolen für die unterschiedliche Deutung der Seitengleichheit.



Unsere Zeichnung zeigt, daß man beide Bedeutungen von Gleichheit der Seiten zusammen nehmen muß, um den Unterschied zwischen der Multiplikation der Einheit mit sich selbst und der Multiplikation der anderen Zahlen mit sich hinreichend veranschaulichen zu können. Es ist nicht vorstellbar, wie eine Gleichheit der Seiten im ersten Quadrat im Unterschied zu allen anderen anders hätte gedacht werden können.

565 Siehe die Darstellung der Gleichheit der Seiten im Genesiskommentar (Anm. 364).

566 CLARENBALDUS VON ARRAS, Tractatus ... "De Trinitate" II, 38; ed. N. M. Haring, S. 122 (nach Zitierung der spanischen Sybille): Bene autem tetragonum primum natura Filio attribuit quoniam eius tetragoni figura ceteris perfectior per laterum aequalitatem iudicatur. Ea enim aequalitas identitas est.

507 Ebd. II, 37; S. 121. BOLLIUS, De inst. arithm. II, 28; PL 53, 1135 B: unum enim si respexeris primus potestate tetragonus est.

Es ist wohl an der Zeit, einmal darauf hinzuweisen, daß W. Jansen bezüglich der "geistigen Superiorität" des Commentum gegenüber dem Kommentar des Clarenbaldus ausgerechnet auch auf die mathematische Trinitätsspekulation in beiden Werken hingewiesen hat (Der Kommentar des Clarenbaldus ..., S. 140 f.). Mit dieser geistigen Superiorität ist es wohl nicht weit her. Während der Verfasser des Commentum offensichtlich gedankenlos Fremdes übernimmt bzw. durch seine Darstellung verfälscht, versucht Clarenbaldus wenigstens teilweise, das aus dem Commentum Entlehnte durch interpretierende Zusätze wieder zurechtzubiegen.

568 COMMENTUM II, 35; ed. M. M. Haring, S. 101: Et sicut in omnibus trianguli lateribus quaedam aequalitas est - triangulus namque latera habet aequalia - ita quoque Filius essendi est aequalitas, ut superius dictum est.

Es fragt sich, wie man die Tatsache, daß der Verfasser jeden "triangulus" als gleichseitig versteht, erklären soll. Wurde der Begriff "triangulus" nur für das gleichseitige Dreieck verwendet, so wie der Begriff "tetragonus" nur für das Quadrat verwendet wurde (s. Anm. 364), oder geht der Verfasser wirklich davon aus, daß es nur gleichseitige Dreiecke gibt? Letzteres ist wohl kaum zu glauben, selbst wenn man berücksichtigt, daß der Verfasser sich nicht besonders mit der Geometrie beschäftigt hat.

569 Siehe Anm. 561.

570 Analog zu der in Anm. 564 gegebenen Darstellung könnte man ja immerhin den Versuch machen, die Multiplizierung der Zahlen mit sich selbst auch am gleichseitigen Dreieck (und an anderen geometrischen Figuren) zu veranschaulichen:



571 Außer den Darstellungen der LECTIONES und der GLOSSA, auf die wir noch besonders eingehen werden, vergleiche man die Darstellung in dem Kommentar "IN TITULO" (PL 95, 395 B - 397 B).

- 572 Clarenbaldus läßt damit den rein symbolischen Charakter seiner Darstellung deutlich werden. Wir haben bereits festgestellt, daß er in den einleitenden Bemerkungen deutlich hervorhebt, daß der Mensch die Trinität nicht vollkommen zu erfassen vermag.
- 573 COMMENTUM II, 35; ed. N. M. Haring, S. 101: Haec vero eadem unitatis aequalitas ab unitate gignitur per semel i. e. per integritatem et perfectionem, eo scilicet quod nihil ultra, nihil infra, nihil plus, nihil minus est quam sit in Dei sapientia. Unde Pater in Verbo creat omnia i. e. in existendi aequalitate. Sic enim creat omnia, ut in eis nihil ultra sit, nihil infra ut dicit: Creavit omnia Deus in modo, pondere, numero et mensura. Et illud: In Deo, inquit, pondus est sine pondere, numerus sine numero etc. Vgl. AUGUSTIN, De Gen. ad litt. IV, 3, 8; PL 34, 300.
- 574 Ebd. II, 36; S. 101 f.: Ut ergo ad propositum redeamus: gignitur quidem ex unitate aequalitas per semel, non per bis vel ter vel quater. In his enim quaedam est inaequalitas: quare magis et minus. Sed inter haec est aequalitas. Immo ab aequalitate descendit haec inaequalitas. Si enim aequalitati aliquid dematur, minus est. Si superaddatur aliquid, magis est. Merito ergo dictum est quod ab unitate per semel gignitur unitatis aequalitas, quam per binarii vel alterius alteritatis multiplicationem gigni non posse monstratum est. De qua generatione loquitur David' Semel, inquit, locutus est Deus.
- 575 Siehe Anm. 372. Vgl. auch bezüglich des in Anm. 574 zitierten Textes die Anm. 371 zitierte Stelle.
- 576 COMMENTUM II, 37; ed. N. M. Haring, S. 102: Est autem quaedam aequalitatis essendi ad unitatem conexio. Aequalitatem namque unitas, unitatem semper diligit aequalitas. Quod per contrarium perpendi potest. Unitas enim divisionem refugit. Nec enim aliunde est quod animatum unumquodque dissolutionem corporis perhorrescit. Omne namque quod est, ad esse naturaliter tendit. Quare ad unitatem. Omne enim quod est, ideo est, quia unum est. Omne ergo, quod est, unum esse desiderat. Necesse ergo est, ut divisionem fugiat. Concludatur itaque ut, quoniam unitas divisionem refugit, et unitatem aequalitas diligit et unitas aequalitatem. Amor igitur quidam est et conexio aequalitatis ad unitatem et unitatis ad essendi aequalitatem. (Vgl. CLARENBALDUS VON ARRAS, Tractatus ... "De Trinitate" II, 39 f.; ed. N. M. Haring, S. 122 f.)
- 577 Der Verfasser weist im Anschluß an die in Anm. 576 zitierten Ausführungen noch kurz darauf hin, daß diese Liebe und Verbindung weder zeugt noch ge-

zeugt wird, sondern aus der Einheit und der Gleichheit hervorgeht und der hl. Geist ist, daß Einheit, Gleichheit und Verbindung ein und dasselbe sind, daß aber dennoch die Einheit sich als erzeugende, gezeugte und hervorgehende unterscheidet (ebd. II, 36; S. 102. Vgl. CLARENBALDUS VON ARRAS, Tractatus ..., "De Trinitate" II, 40; ed. R. M. Haring, S. 123).

578 Siehe Kap. C., 2., d).

579 COMMENTUM II, 39; ed. N. M. Haring, S. 102 f. (s. Anm. 507). Bezüglich der Bedeutung des Begriffes "perpetuum" vgl. ebd. IV, 44; S. 127, wo der Verfasser die "perpetuitas" als bloße Endlosigkeit im Unterschied zur "aeternitas" als Anfangs- und Endlosigkeit charakterisiert. Bemerkenswert ist, daß er unmittelbar vor dieser Charakterisierung darauf hinweist, daß die Welt gemäß den Philosophen kein Ende, gemäß den "divini" aber ein Ende habe (ebd. IV, 44; S. 126). Wenn er nun von einer "trinitas perpetuorum" spricht, so muß er sich wohl bewußt sein, sich in diesem Fall gegen die "divini" zu stellen, was aber seiner eigenen Grundsatzklärung (s. Anm. 196) und der entsprechenden Befolgung andernorts widerspricht. Oder übernimmt er bei seiner Rede von der "trinitas perpetuorum" gedankenlos eine fremde Formulierung?

580 COMMENTUM II, 39 f; ed. N. M. Haring, S. 103: Bene autem ex eo quod est unitas materiam creare dicitur. Ab unitate namque descendit alteritas et ob hoc ab immutabili mutabilitas. Alteritas namque unitatem semper exigit. Alterum etenim ab uno "alterum" dicitur. Ut sit ergo alterum, praesens necesse est quodammodo unum. Quare et ab unitate descendit alteritas, ideoque mutabilitas. Sed quod mutabile est, aptum est ut diversos status recipiat. Dictum est autem quoniam aptitudo haec materia est. Das "unum" ist offensichtlich von der "unitas" zu unterscheiden als das in der "alteritas" selbst enthaltene "unum". Vgl. die Darstellung im Genesiskommentar (Anm. 327). Wir haben früher bereits darauf hingewiesen, daß der Verfasser des Commentums die Materie nicht als aus Gott emaniert betrachtet, der Begriff "descendere" mehr die Abhängigkeit meint, wenn auch die Vorstellung des Geschaffenseins miteingeschlossen wird.

581 Siehe Anm. 529.

582 In der Anm. 530 zitierten Darstellung setzt CHALCIDIVS ja die unbestimmte Zweiheit, die PLATO in den Idealszahlen als Materialprinzip zugrundelegt, der Materie des Timaios gleich.

583 COMMENTUM II, 40 f.; ed. H. H. Haring, S. 103:
Haec eadem (scilicet unitas) formas rerum creat
omnium ex eo quod unitatis est aequalitas. Forma
namque rei integritas est et perfectio eius: velut
humanitas quidem (ut more inusitato loquar) aequa-
litas est essendi hominem. Ut enim aliquid homo
sit, nihil ultra in eo est, nihil infra, nihil plus,
nihil minus. Merito ergo ab illa simplici Forma
divina rerum omnium formae emanare dicuntur, quia
iuxta Formam illam divinam unaquaeque res suam
habet essendi aequalitatem. Sicut enim Forma divina
aequalitas essendi est, sicut etiam integritas et
perfectio omnium rerum, ita quoque (ut ad exemplum
descensus fiat) humanitas aequalitas quaedam et
integritas essendi hominem est. Quare humanitas
imago quaedam formae est. Illa vero divina vere
Forma est.

584 Siehe Anm. 503 und Anm. 504.

585 Dies bedeutet natürlich nicht, daß der Verfasser
des Commentums den Genesiskommentar als direkte
Quelle benützt haben muß. Allerdings zeigt der
Vergleich mit den anderen zur Zeit bekannten Dar-
stellungen der mathematischen Trinitätsspekulation
(der Kommentar des Clarenbaldus zu "De Trinitate",
In titulo, Lectiones und Glossa), daß diese Dar-
stellungen nicht als Quelle in Betracht kommen
(diese Werke sind ja ohnehin offensichtlich jünge-
ren Datums).

586 In diesem Punkte muß Haring, der die - nicht wei-
ter erläuterte - Ansicht vertreten hat, daß das
Commentum - wie die Lectiones und die Glossa -
eine Ergänzung zum Genesiskommentar in der Darstel-
lung des hl. Geistes enthält, entschieden widerspro-
chen werden; Thierry weist ja selbst bei der An-
kündigung der Behandlung der dritten trinitarischen
Person im Genesiskommentar darauf hin, daß er diese
als "connexio unitatis et aequalitatis" versteht.
Die Darstellung des Commentums enthält jedoch kei-
nen Gedanken, in dem man wirklich eine Ergänzung
des im Genesiskommentar Fehlenden erblicken könnte.

587 Durch Clarenbaldus wissen wir ja, daß Thierry Vor-
lesungen zu "De Trinitate" gehalten hat. Die Fra-
ge, die vorerst nicht beantwortet werden kann, ist
die, ob er den Boethiustext nur interpretieren
wollte. Jedenfalls wird man die bisher vorgeführ-
ten Ausführungen anläßlich des 2. Kapitels von
"De Trinitate" mit Ausnahme der mathematischen Tri-
nitätsspekulation als bloße Interpretation des
Boethiustextes - unter Zuhilfenahme der aristote-
lischen Akt-Potenzlehre - verstehen können. Diese
Ausführungen erweisen sich ja erst durch den völli-

gen Mangel jeglicher Anzeichen von Distanzierung sowie durch die Verknüpfung mit der mathematischen Trinitätsspekulation als Bekenntnis der persönlichen Auffassung. Daß Thierry auch Werke behandelte, denen er kritisch gegenüberstand, ergibt sich aus der Mitteilung des Johannes von Salisbury über die Behandlung der Topik des Aristoteles von Seiten Thierrys (s. Anm. 23). Daß der Verfasser des *Commentum* möglicherweise einer Vorlesung Thierrys zu "De Trinitate" folgt, bedeutet wohl nicht, daß er dies in allen Teilen seines Werkes tut.

- 588 Dabei können selbstverständlich bereits vorhandene fremde Gedanken übernommen werden. Die mathematische Trinitätsspekulation des Genesiskommentares ist ja ein Beispiel für eine Verarbeitung bereits vorhandener Ansätze.

5. Die "modi universitatis rerum"

- 589 *COMMENTUM* IV, 7; ed. N. H. Haring, S. 117: Quibus strictim ac breviter expositis, addendum illud aestimo quod quinque modis rerum consideratur universitas. Est enim rerum universitas in Deo, est in spiritu creato, est in numeris, est in materia, est etiam rerum universitas in actu, ita videlicet quod Deus est omnia, spiritus creatus omnia, natura quoque omnia, materia iterum omnia, actualia quoque nemo dubitat esse omnia.

- 590 Aus der Darstellung der "modi universitatis" im *Commentum* ist nicht zu entnehmen, daß der "spiritus creatus" darüber hinaus als ein allgemeines kosmologisches Prinzip gedacht ist und so mit dem "spiritus", von dem der Verfasser innerhalb der math. Trinitätsspekulation spricht (s. Anm. 503), identisch ist, wenn diese Möglichkeit natürlich auch nicht auszuschließen ist. W. JANSEN, der den Genesiskommentar als das im *Commentum* angekündigte Werk über die "modi universitatis" (s. Anm. 596) betrachtete, hat bezüglich des "spiritus creatus" auf die Darstellung des hl. Geistes im Genesiskommentar (s. Anm. 318 und Anm. 321) hingewiesen (Der Kommentar ..., S. 147).

- 591 Siehe Anm. 526.

- 592 Man beachte, daß im *Commentum* die "natura" vom "spiritus" unterschieden wird, während der Verfasser von *DE SEPTEN SEPTENIS* beide identifiziert (s. Anm. 508). Zur Rolle der "natura" in der mittelalterlichen Philosophie vgl. z. B. T. GREGORY, *Platonismo medievale*, S. 122 ff.

593 Diese Deutung mag wohl an sich schon angesichts der sprachlichen Formulierung als wenig naheliegend erscheinen. Aber angesichts der Tatsache, daß der Verfasser den Tatbestand der formkonstituierenden Rolle der Zahlen nicht näher erläutert, erscheint sie doch wohl nicht als vollkommen abwegig.

594 COMMENTUM IV, 8; ed. N. M. Haring, S. 117 f.: Quod autem Deus sit omnia, testatur Johannes Apostolus dicens: Omnia, inquit, in ipso vita erant i. e. sapientia. Nec dicere dubitabit altius intelligens, quod lignum vel quidlibet aliud in Deo sapientia. Nemo tamen aestimet quod, quia Deus est omnia, idcirco vel lapis sit vel lignum et consimilia. Dictum enim superius est quod, licet Forma divina omnes sit formae, non tamen est humanitas. Et dictum est quare. Eodem igitur modo illatio refellitur sophistica, si quis Deum lignum esse concludat vel lapidem, eo quod ipsum esse concedimus omnia. Quod quidem in Trismegisto Mercurius asserit ubi omnia unum esse confirmat et astruit. Vgl. Asclepius, 1; ed. A. D. Nock, Corpus Hermeticum II, S. 296.
Der Rückverweis auf frühere Ausführungen bezieht sich offensichtlich auf die Anm. 536 und Anm. 537 zitierten Ausführungen.

595 Ebd. IV, 9; S. 118: Spiritus quoque creatus est omnia. In spiritu namque rerum omnium formae sunt et imagines. Neque enim aliter tam facile rerum cognitionem comprehenderet. Quod testatur Boethius in libro De Consolatione astruens quoniam formas intus tenet absconditas. Nec solum ideo, ut quidam autumant, quod rerum similitudines spiritus comprehendat sed quodam alio modo sibi formas rerum et imagines habet impressas. BOETHIUS, De Cons. V, IV, 35 ff.; ed. E. K. Rand, S. 392: Tum mentis uigor exitus/Quas intus species tenet/Ad motus similes uocans/Notis applicat exteris/Introrsumque reconditis/Formis miscet imagines.
Während Boethius eindeutig von dem Erkenntnisvermögen der ratio spricht, wie aus dem anschließenden Kapitel hervorgeht, gibt der Verfasser des Commentums hier leider keinen näheren Hinweis darauf, ob er an ein spezielles Erkenntnisvermögen denkt.

596 Ebd. IV, 10; S. 118: Sed quoniam, quae de rerum universitate proposita sunt, maioris indigent inquisitionis quam tractatus praesens exigit, dimittantur haec interim quorum explanationem voluminis integri series expectat.

597 Siehe Anm. 489.

- 598 **COLLEGIUM** IV, 11; ed. N. M. Haring, S. 118: Variatur ergo praedicatio, ut dictum est, ut si quis dixerit ovum esse animal. Licet enim vocabulum, "animal" loquor, propter naturam repertum fuerit, ex subiecti tamen natura possibilitatis nomen est. Nihil enim aliud est quam quod ex ovo animal fieri possibile est.
- 599 Ebd. IV, 12; S. 119: Et totum quidem de praedicationis varietate dictum est, ut, cum "iustum" et si quid huic simile est de Deo praedicabitur, ex qualitate subiecti, cuiusmodi fuerit praedicatio, perpendatur. Haec enim quae de rebus ceteris praedicantur accidentaliter, de Deo substantialiter praedicantur, exceptis tamen solis relationum nominibus, quae quemadmodum praedicari de Deo habeant paulo post demonstrabitur.
- 600 So fiel es W. JANSEN ja auch nicht schwer, diese verschiedenen "modi universitatis" im Genesiskommentar wiederzuentdecken (Der Kommentar ..., S. 145 ff.). Jansen würde allerdings nicht den Genesiskommentar mit dem angekündigten Werk identifiziert haben, wenn er die Lectiones und die Glossa, wo die "modi universitatis" zusammenhängend dargestellt werden, gekannt hätte.
- 601 Thierry spricht im Genesiskommentar zwar auch von der Kategorie der Qualität (s. Anm. 355), ohne ausdrücklich darauf hinzuweisen, daß es letztlich keine qualitativen Unterschiede gibt; aus den kosmologischen Ausführungen des Werkes geht aber mit genügender Deutlichkeit hervor, daß es für ihn keine qualitativen Unterschiede gibt.
- 602 Unsere Feststellung trifft für CLAREMBALDUS allerdings nur teilweise zu. Immerhin weist er im Hinblick auf die unterschiedliche Anwendung der Kategorien auf Gott und die geschöpflichen Dinge darauf hin, daß schon im Bereich des Geschöpflichen selbst der Sinn der Prädikamente variiert und führt als Beispiel das Ei, das Sinnenwesen ist, weil es der Möglichkeit nach "animal" ist, an (Tractatus ... "De Trinitate" IV, 43; ed. N. M. Haring, S. 159).
- 603 Siehe Anm. 535.
- 604 Es bedeutet ja geradezu einen inneren Widerspruch, einerseits auf Seiten der objektiven Wirklichkeit von verschiedenen "modi" zu sprechen und daneben noch den menschlichen Geist als besonderen "modus" hinzustellen. Man kann entweder von der Wirklichkeit insgesamt als einem besonderen - letztlich nicht erkennbaren - "modus" sprechen und daneben den menschlichen Geist als eigenen modus stellen

(das wäre neuzeitlich) oder an der Wirklichkeit verschiedene "modi" unterscheiden und diesen entsprechende Erkenntnisvermögen, die nun aber keinen besonderen "modus" mehr darstellen, gegenüberstellen.

6. Die spekulativen Wissenschaften und ihre Gegenstände

- 605 BOETHIUS, De arithm. I, 1; PL 63, 1079 D ff.: Est enim sapientia rerum quae sunt suique immutabilem substantiam sortiuntur comprehensio veritatis. Esse autem illa dicimus, quae nec intentione crescunt, nec retractione minuuntur, nec variationibus permutantur, sed in propria semper vi suae se naturae subsidiis nixa custodiunt. Haec autem sunt qualitates, quantitates, formae, magnitudines, parvitates, aequalitates, habitudines, actus, dispositiones, loca, tempora, et quidquid adunatum quodammodo corporibus invenitur. Quae ipsa quidem natura incorporea sunt, et immutabilis substantiae ratione vigentia, participatione vero corporis permutantur, et tactu variabilis rei, in vertibilem inconstantiam transeunt. Ebd. 1081 C: ... philosophia est amor sapientiae ...
- 606 COMMENTUM II, 2; ed. N. M. Haring, S. 91: Philosophia ergo est studium sapientiae. Philos enim amor vel studium dicitur. Sophia vero sapientia interpretatur. Sapientia autem est comprehensio veritatis eorum quae sunt i. e. immutabilium. Quae vero sint huiusmodi, difficile quidem cognitu est.
- 607 Ebd.
- 608 Ebd. II, 3; S. 91
- 609 Ebd. II, 3 - 4; S. 91 f.
- 610 Ebd. II, 4; S. 92: Est autem in media parte capitis, in rationali scilicet cellula, spiritus quidam tenuissimus, lux videlicet aetherea. Cum igitur illo spiritu anima pro instrumento utitur, alleviatur quodammodo pro qualitate instrumenti subtilior facta adeo, ut statum a statu discernat: ut hoc ipsum album ab eo statu quem hoc nomen, scilicet "nigrum", designat. Eodemque modo progredi licet per singula.
- 611 II, 5; S. 92: Formas etiam rerum, cum hoc utitur instrumento, considerat, non tamen in puritate sua sed participatas, admixtas scilicet materiae et coniunctas, ut, si ad aures cuiuspiam hoc nomen "albedo" pervenit, album statim in animo formet, eo scilicet quod albedinem in puritate sua comprehendere nequeat. Haec ergo vis animae "ratio" dicitur.

- 612 Siehe diesbezüglich W. JANSEN, Der Kommentar ..., S. 50 ff.
- 613 W. JANSEN, Der Kommentar ..., S. 54.
- 614 COLLENTUM II, 6; S. 92: Cum igitur tot modis anima instrumentis utatur corporeis, seipsa quoque pro instrumento utitur, corpori non obnoxia, formasque rerum non admixtas materiae sed in puritate sua speculatur et considerat. Haec vero comprehendendi vis suo nomine vocatur "intelligentia". Quae solius quidem Dei est et admodum paucorum hominum. Qui vero res in puritate sua intelligere possunt, inter homines ceteros quasi dii reputandi sunt. Hae ergo res in sui natura suaque, quam saepe nominavimus, puritate immutabiles sunt, cum omnis mutabilitas ex materia habeat provenire. Tim. 51 E f. Chalc. interpr.; ed. J. H. Waszink, S. 50, 9 ff.: Quid quod rectae opinionis omnis uir particeps, intellectus uero dei proprius et paucorum admodum lectorum hominum? Quod cum ita sit, fatendum est esse eius modi speciem semotam a sensibus in semet locatam sine ortu, sine occasione ...
- 615 BOETHIUS, De consolatione V, IV; ed. E. K. Rand, S. 338 f., 82 - 120
- 616 W. JANSEN, Der Kommentar ..., S. 55 ff. hat dies nicht gesehen. CLARENBALDUS spricht von der "intellectibilatas", die er wie der Verfasser des Commentums sowohl der Theologie (Tractatus ... "De Trinitate" II, 8; ed. N. M. Haring, S. 109) als auch der Mathematik (ebd. II, 18; S. 113) zuordnet.
- 617 COMMENTUM II, 7; ed. N. M. Haring, S. 92 f.: Res ergo in sua immutabilitate (ut praedictum est) comprehendere, summa quidem est sapientia. Ideoque dictum est sapientiam esse comprehensionem veritatis rerum quae sunt i. e. quae in sui natura immutabiles sunt. Unde et idem philosophus in secundo Artis arithmeticae prologo: Sunt autem, inquit, hae formae qualitates, quantitates etc. Zwischen "formae" und "qualitates" muß wohl ein Komma eingefügt werden (vgl. den Text in Anm. 605).
- 618 Ebd.; S. 93: Videns autem, Pythagoras paucos et fere nullos res in sua puritate, quae summa sophia est, comprehendere posse, veritatis inquisitores non sophos appellare ausus est sed philosophos, quasi sapientiae studentes. Ille namque sapientiae studet qui studendo laborat, ut res in puritate sua per intelligentiam comprehendat.

619 Ebd. II, 8; S. 93: Hoc autem studium triplex est. Aut enim circa rationes versatur et vocatur logica, aut circa actiones et appellatur ethica, aut circa causas rerum et dicitur speculativa. Haec quoque triplex est. Aut enim illam veram contemplatur Formam quae est divinitas et nominatur theologia - theos namque Deus, logos ratio dicitur - aut formas intuetur quae sunt circa corpora sed illas a materia abstrahit et tunc vocatur mathematica quasi doctrinalis scientia (quod paulo post declarabitur), aut formas in corporibus considerat et nominatur physica i. e. naturalis scientia. Physis namque natura interpretatur. Et hoc quidem loco natura dicitur forma in materia quae, si extra materiam consideretur, non natura sed notio nuncupatur.

620 Ebd. II, 9; S. 93: In theologia igitur seipsa pro instrumento utitur anima, ut veram divinitatis formam sola contempletur intelligentia. In mathematica quoque intelligentia utitur et seipsa pro instrumento sed solas corporum formas, abstractas quidem a materia, intuetur. Physica vero rationalis est. Cum ergo physice agimus, ratione utitur anima pro instrumento, scilicet rationali utens spiritu. Quamvis autem formae rerum in sua quidem natura sint immutabiles, physicus tamen mutabilitatem earum in materia considerat. Forma namque inficitur a materia. Itaque mutabilis rei contactu in mutabilem sui transit inconstantiam.

621 Ebd. II, 10; S. 93 f.: Unde etiam concedunt physici quod sanitas in aegritudinem transit, eo scilicet quod animal sanum possibile est aegrum fieri. Neque enim physicus sanitatem vel aliam formam a materia abstrahit sed sanum considerat. Nec sanitatem aliter comprehendit. Mathematicus vero formas abstrahit a materia. Ideoque sanitatem in aegritudinem transire non concedit, eo scilicet quod haec forma illa fieri non possit. CLARENBALDUS VON ARRAS, der in der Beschreibung von sensus, imaginatio, ratio und intellectibilitas sowie in der Zuordnung an die einzelnen spekulativen Wissenschaften sich wiederum an der Darstellung des Commentums orientiert zu haben scheint, erweist sich auch hier wieder nicht als jemand, der einfach nur abschreibt. So weist er zwar darauf hin, daß nach der Betrachtungsweise des Physikers die Formen sich in ihr Gegenteil wandeln, aus dem Weissen ein Schwarzes und aus dem Gesunden ein Kranker werden kann (Tractatus ... "De Trinitate" II, 11; ed. N. M. Haring, S. 110), spricht aber nicht davon, daß auch der Mathematiker die Gesundheit

betrachtet. Den Gegenstand der Mathematik bestimmt er dann auch genauer als "corporum qualitates et figurae" (ebd. II, 18, S. 113).

- 624 Wahrscheinlich wird man diese sonderbare Begriffs-
erweiterung von "Mathematik" daher erklären müs-
sen, daß der Verfasser den Boethiustext, in dem
sowohl bezüglich der Physik wie auch der Mathema-
tik nur von den "formae corporum" die Rede ist
(De Trin. II; ed. E. K. Rand, S. 8, 5 ff.), nicht
mit genügender Freiheit gegenübersteht.

D. DIE "LECTIONES" ("QUAE SIT") UND DIE "GLOSSA"
 ("ANONYMUS BEROLINENSIS") ZU BOETHIUS "DE TRINITATE"

623 Der Unterschied besteht vor allem in Sprachlichen.

Die Ausdrucksweise der Glossa ist, wie auch HARING bemerkte (A Commentary on Boethius' De Trinitate ..., S. 261), oft sehr verkürzt und zuweilen sogar dunkel. Es fragt sich, wie diese sprachstilistischen Unterschiede zu erklären sind. Haring hat die Lectiones wohl mit Recht als eine "reportatio" charakterisiert. Der Stil der Lectiones deutet weiter darauf hin, daß der Reportator die Vorlesung ziemlich wortgetreu mitgeschrieben hat. Es fragt sich nun, ob der sprachliche Unterschied daher zu erklären ist, daß der eigentliche Urheber der Lectiones später einen anderen Sprachstil gehabt hat, der sich in der Glossa als einem Alterswerk niedergeschlagen hat, oder ob er nicht doch eher auf einen anderen Verfasser hinweist. Dieser andere Verfasser könnte mit dem Reportator der Lectiones identisch sein, der in den Lectiones der Sprache des Vorlesenden folgt, während er in der Glossa sich seines eigenen Sprachstils bedient hätte.

Was die Lectiones als "reportatio" betrifft, so hat HARING (A Commentary on Boethius' De Trinitate ..., S. 260 f. und The Lectures ..., S. 116) neben den zahlreichen Wiederholungen auf die Tatsache hingewiesen, daß der Verfasser der Lectiones nach der Behandlung des Boethiustextes noch einmal auf einzelne Textstellen und damit zusammenhängende Probleme eingeht (LECTIONES VII). Die Art, wie dies geschieht, deutet, wie Haring bemerkt, darauf hin, daß im Anschluß an die Vorlesung aus dem Auditorium Fragen vorgebracht wurden, zu denen der Vorlesende nun Stellung nimmt. So heißt es zweimal: "Item quaeritur ..." (LECTIONES VII, 3 und 4, ed. N. M. Haring, S. 221), und zum Schluß heißt es: "Et ista sufficient.".

624 Den Begriff "Plagiat" wird man nur mit sehr starken Vorbehalten anwenden können. Die Anm. 103 zitierten Zeilen Hermanns von Carinthia deuten zwar darauf hin, daß der Begriff des geistigen Eigentums - rein moralisch, nicht juristisch verstanden - dem 12. Jh. nicht vollkommen fremd war, es fragt sich aber, wie man dies im einzelnen verstand. In seinem Genesiskommentar greift Thierry z. B. in hohem Maße auf Gedanken Augustins zurück, ohne Augustin nur ein einziges Mal zu erwähnen (das gleiche Schicksal ist Thierry wiederum bei Nik. von Cues widerfahren); da es ihm aber offensichtlich auch nicht so

sehr auf seinen eigenen Ruhm ankam, wie die Anonymität des Werkes zeigt, kann man wohl kaum von geistigen Diebstahl sprechen. Das Gleiche könnte man für die Glossa geltend machen, die ja ebenfalls nicht den Verfasseramen enthält. Außerdem muß die Möglichkeit in Betracht gezogen werden, daß der Autor, der das Werk vielleicht nur für einen bestimmten kleinen Personenkreis verfaßt hat, in anderer Weise auf seine Quelle hingewiesen hat. HARRINGS Feststellung, daß die Glossa den reifen Gelehrten verrate und deshalb nicht das Werk eines Plagiaristen sein könne (A Commentary on Boethius' De Trinitate ..., S. 261), können wir schon deshalb nicht als stichhaltig akzeptieren, weil nicht einzusehen ist, daß jemand nur auf unreife Weise die Ideen seines Lehrers oder einer anderen Person wiedergeben kann bzw. ein reifer Mensch nur eigene Gedanken äußert.

1. Die "modi universitatis"

- 625 Es wäre wohl von vornherein verfehlt, in den Lectiones oder in der Glossa die im Commentum angekündigte Abhandlung über die "modi universitatis" zu sehen; die Art der Ankündigung (s. Anm. 489 und Anm. 596) deutet ja darauf hin, daß der Verfasser des Commentums den Gegenstand in einem eigenen Werk und nicht wieder in einem Kommentar zu "De Trinitate" behandeln will.
- 626 LECTIOES II, 9; ed. N. M. Haring, S. 154: Rerum autem universitas est corporum et spirituum universitas. Res enim, si proprie dicantur, ad corpus referunt vel ad spiritum. Omnis enim res corpus est vel spiritus.
- 627 GLOSSA I, 31; ed. N. M. Haring, S. 274: Omnis res corpus vel spiritus est.
- 628 LECTIOES II, 9; ed. N. M. Haring, S. 155: Et ea quidem universitas est in Necessitate Absoluta, in simplicitate et unione quadam omnium rerum, quae Deus est. Ebd. II, 4; S. 153: Rerum universitas subiecta est theologiae ut est in simplicitate. Est enim rerum universitas complicata in quadam simplicitate. Quae simplicitas complicans in se rerum universitatem est Deus. Deus est enim unitas in se complicans universitatem rerum in simplicitate. Sicut enim unitas complicatio est omnis pluralitatis, et non est tamen pluralitas, sed unitas, nisi vi: unitas enim vi et potestate pluralitas. Bezüglich der Glossa siehe die in Anm. 635 und Anm. 641 zitierten Texte. Zu der nicht in der Glossa begnennenden Vorstellung, daß die Einheit der Kraft und der Möglichkeit nach Vielheit ist, s. BOETHIUS, De

arithm. I, 20; PL 65, 1099 B:

Ignitur prima unitas virtute atque potentia, non etiam actu vel re perfecta est. Vgl. jedoch auch ERUGENA, De div. nat. III, 12, PL 122, 657, wo Erugena an diesem Modell von Einheit und Zahl das Gottweltverhältnis erläutert.

629 LECTIONES II, 5; S. 153: Omnem enim pluralitatem necesse est ab unitate descendere et omnem mutabilitatem ab immutabilitate. Et quia unitas pluralitatem, immutabilitas praecedat mutabilitatem. Inde est quod Deus est aeternus. (Mit der "mutabilitas" ist hier noch nicht speziell die Materie gemeint.) Zur Gleichsetzung von Immaterialität und Unveränderlichkeit im Anschluß an Boethius siehe z. B. ebd. II, 28; S. 161. Bezüglich Immaterialität, Unveränderlichkeit und Ewigkeit Gottes in der Glossa siehe Anm. 635.

630 LECTIONES II, 12; S. 155: Ut enim ait Boethius in Libro De Consolatione, sensus formam simul cum materia comprehendit; ratio tantum rerum imaginem, non veritatem; intellectus vero, scilicet intelligentia, simplicitatem et unionem rerum quae Deus est.

Boethius (s. Anm. 615) spricht nicht vom "intellectus", sondern nur von der "intelligentia". Ebd. II, 30; S. 162: Nam in theologia utendum est intellectibilitate sive intelligentia; in mathematica vero intellectu qui est disciplina ... Der Begriff "intellectus" wird offensichtlich als Oberbegriff zu "intelligentia" bzw. "intellectibilitas" und "disciplina" verwendet. In diesem Zusammenfassen unter einen gemeinsamen Oberbegriff zeigen die Ausführungen noch eine Verwandtschaft zu denjenigen des Commentums, wo die "intelligentia" sowohl der Theologie wie der Mathematik zugeordnet wird (s. Anm. 620).

631 GLOSSA II, 2; ed. N. M. Haring, S. 276 f.: At ratio universale intuetur. Disciplina in veritate easdem formas considerat; intelligentia eam ipsam veritatem absque terminis.

Die "intelligentia" wird hier auf Gott bezogen, wie sich aus den späteren Ausführungen (s. Anm. 641) ergibt. Im Gegensatz dazu zählt der Verfasser unmittelbar danach - neben sensus und imaginatio - die ratio, intelligentia und intelligibilitas auf (ebd. II, 3; S. 279) und setzt dann die "intelligentia" der "disciplina" gleich (ebd. II, 7; S. 279). Später bezeichnet er jedoch die der Mathematik zugehörige "disciplina" als "intelligentiae species indignior" (ebd. II, 27; S. 287). Es scheint, daß in der Glossa "intelligentia" als Oberbegriff zu "intelligibilitas" und "disciplina" verwendet wird, wie in den Lektionen "intellectus" als Oberbegriff zu "intelligentia" bzw. "intellectibilitas" und "disciplina" verwendet wird, wobei man

bei der Glossa im Einzelnen die Möglichkeit einer schlechten Textüberlieferung in Betracht ziehen muß. Bezüglich der "intelligibilitas", die nur Gott und ganz wenigen Menschen eignet (vgl. Anm. 614), siehe GLOSSA II, 9; S. 280. Während der Verfasser des Commentum etwas vorsichtig feststellt, daß die Menschen, deren die "intelligentia" eignet, "gleichsam" als Götter unter den übrigen Menschen anzusehen sind, spricht der Verfasser der Glossa den Gedanken der "deificatio", der später bei Meister Eckhard eine so große Rolle spielt, in aller Deutlichkeit aus. Ebd. II, 10; S. 281: At vero (scil. anima) cum ad simplicem universitatem unionum vix aspirat, quantum tamen potest, suspendit animum in intelligibilitatem erectum, profecto se ipsa supra se utitur fitque etiam iuxta Mercurium Deus. Vgl. ASCLEPIUS 6; ed. Nock-Festugière, Corpus Hermeticum II, S. 303.

632 Im Commentum wird ja bereits ausdrücklich festgestellt, daß die göttliche Form die Formen der Dinge kompliziert enthält (s. Anm. 540). In den Lectiones und in der Glossa wird dieser Tatbestand ausdrücklich in den Ausführungen, die sich auf die "necessitas complexionis" beziehen, auf die wir später eingehen, hervorgehoben.

633 LECTIONES II, 45; ed. N. M. Haring, S. 167: Ens enim est tantum quod est ex materia et forma. Materiae enim non convenit esse sed subesse. Formae non convenit esse sed prae-esse. Enti vero convenit esse. Ens enim est, quod accepta forma subsistit i. e. quod constat ex materia et forma. Unde dicimus et verum est quod, materia i. e. possibilitate ablata, nihil omnino possibile est esse praeter primam Formam quae ad esse suum materia i. e. possibilitate non indiget.

Diese Ausführungen schließen sich den Anm. 661 zitierten Ausführungen darüber, daß auch die göttlichen Ideen auf die Materie bezogen sind, an. Festzuhalten ist, daß hier der im Commentum noch nicht verwendete Begriff "ens" den körperlichen Dingen vorbehalten wird (vgl. auch LECTIONES IV, 27 f.; S. 193 f., wo im Hinblick auf die Kategorien festgestellt wird, daß Gott kein "ens" ist, und das "ens" wiederum als "suscepta forma essendi subsistit" charakterisiert wird), während das "esse" sowohl Gott als den körperlichen Dingen zugesprochen wird. Indem nicht nur der Materie, sondern auch den Formen, d. h. den Ideen, das "esse" abgesprochen wird, kommt deutlich zum Ausdruck, daß das "esse" die Bedeutung von "existere" hat und nicht etwa nur die Bedeutung von "Sosein".

Die Charakterisierung des "ens" weist auf Boethius "De hebdomadibus" zurück, wo statt des "ens" "id quod

est" steht (s. die Anm. 445 zitierte 2. regula). Im Unterschied zu den Ausführungen in "De hebdomadibus" wird in den Lectiones das "esse" nicht als Ursache für das Existieren, sondern als das Existieren selbst hingestellt; entsprechend geht das "esse" nicht der "forma" voran, sondern setzt die "forma" voraus bzw. ist in Gott mit der "forma" (= Wesensform) identisch.

Im Hinblick auf die soeben vorgeführten und die Anm. 661 zitierten ziemlich klaren Ausführungen müssen wohl auch folgende an sich weniger klare Ausführungen gesehen werden, die sich von den soeben vorgeführten letztlich wohl nur dadurch unterscheiden, daß dort als "ens" nicht nur die konkret existierenden Einzeldinge, sondern auch die Ideen charakterisiert werden. *LECTIONES II*, 50; S. 169: Quod ita debet intelligi, ut ESSE referatur et ad actualia, quae habent esse per participationem formarum, quae immateriari possunt i. e. immisceri materiae, et ad naturas rerum i. e. ideas quae habent esse per primam formam, scilicet esse. Ens enim habet esse ex materia et forma, non quod in omni ente coniungatur materia et forma essentialiter ad construendas naturas, sed ipsae naturae numquam possunt esse sine illis, sicut dictum fuit superius. Alia vero entia sicut actualia sic habent esse ex materia et forma quod in eis materia et forma essentialiter coniuncta sunt. Est igitur sensus: OMNE ESSE i. e. omnis entia, scilicet tam actualia ipsa quam naturae rerum, scilicet ideae, OMNE, inquam, ESSE EX FORMA EST i. e. omnia entia habent entia esse per formam. Nam sine forma nullo modo possent esse, quamvis tamen alio modo hoc sit. Quaedam enim entia habent formam per quam constant vel existunt, et habent eam in sui constitutione essentialiter. Quaedam vero non habent, sicut in prioribus signatum est.

GLOSSA II, 37 f.; ed. N. M. Haring, S. 290 f.: Quicquid enim est, nisi sit IPSUM ESSE i. e. nisi sit ipsa entia, scilicet nisi sit id quod est i. e. nisi sit id ex quo esse habet, ipsum participatione entiae est. Ens enim omne participatione entis dicitur ante cuius participationem nihil erat nisi possibile esse: Quod, cum participat entia et unitate, prima participat forma. Atque ideo nulli esse convenit nisi composito ex materia et forma vel quasi ex materia et forma constanti. Unde dicimus quod materiae non convenit (erg. esse) sed inter nullam et aliquam substantiam posita est. Formis vero ideo convenit (erg. esse) quia inter illam, quae sola vera Forma est, et materiam ex proprietate materiae et formae quasi constantes sunt positae mediae. Ad proprietatem enim verae Formae sistunt materiam et esse hoc vel illud con-

ferunt. Sed ad proprietatem materiae accidentibus
subiacent et entiae participant.

Mit Hinweis auf den soeben zitierten Text aus den
Lectiones (II, 45) schlägt Haring vor, statt "Formis
vero ideo convenit" "Formis vero ideo non convenit
esse" zu lesen. Im Hinblick auf das "nulli esse conve-
nit nisi composito ex materia et forma" wirkt Ha-
rings Vorschlag zunächst überzeugend. Im Hinblick
auf die folgende Begründung und den vorangehen-
den Kontext wirkt er jedoch wenig überzeugend.
So muß man wohl berücksichtigen, daß das "esse"
nur dem Compositum aus Materie und Form ... oder
dem gleichsam aus Materie und Form Bestehenden zu-
kommen soll. Als ein gleichsam aus Form und Ma-
terie Bestehendes kann man wohl auch die Formen
verstehen. Der Verfasser weist ja darauf hin, daß
die Formen selbst schon Eigentümlichkeiten haben,
die von der Verbindung bzw. dem Hingeordnetsein
auf die Materie herrühren. Der Hinweis darauf, daß
das "esse" nur dem Compositum aus Materie und
Form oder dem gleichsam aus Materie und Form Be-
stehenden zukommt, darf nicht so verstanden werden,
daß Gott nicht das "esse" zukommt (vgl. die Anm.
641 zitierten Texte), sondern darf nur im Hin-
blick auf das Geschöpfliche, d. h. im Hinblick
auf die Materie, der kein "esse" zukommt, verstan-
den werden.

Was die Ausführungen über die Teilhabe am göttlichen
Sein, die hier zweifellos gemeint ist und auf die
wir später noch einmal eingehen werden, betrifft,
so weisen wir jetzt schon darauf hin, daß der Be-
griff "participatione entis" in jedem Fall wider-
sprüchlich ist; aus diesen Ausführungen geht ja
bereits deutlich hervor, daß Gott kein "ens" ist,
und an anderer Stelle wird wie in den Lectiones
ausdrücklich festgestellt, daß Gott kein "ens" ist,
daß das "ens" "accepta forma essendi est" (GLOSSA IV,
14; S. 306). Es fragt sich, ob die Formulierung
"participatione entis" nur das Ergebnis einer
schlechten Textüberlieferung ist und so die von
Haring vorgeschlagene Leseart "participatione
entiae" dem Originaltext entsprechen würde oder
ob sie nicht doch eher auf eine unbesonnene Über-
nahme dieser Formulierung im Commentum (s. Anm. 514
und Anm. 519) zu erklären ist. Auch der Begriff
"entia" weist ja auf eine Benützung des Commentums
hin (s. Anm. 635). Bei der Behandlung der mathe-
matischen Trinitätsspekulation der Glossa werden wir
ebenfalls zeigen, daß das Commentum wahrscheinlich
als Quelle benutzt wurde.

- 634 LECTIONES II, 48; ed. N. M. Haring, S. 168: ...
aliae formae, quae scilicet admiscuntur materiae,
sunt esse ipsarum rerum sicut humanitas esse est
hominis, corporeitas esse est corporis. GLOSSA II,

36; ed. N. M. Haring, S. 290: Nam et imago humanitas, quod confert esse hominem et quod humanitati esse convenit, ex prima forma provenit quae est Deus.

- 635 Was die Begriffe "entia" und "entitas" betrifft, so ist doch auffallend, daß, während im Commentum beide Begriffe nebeneinander begegnen (s. Anm. 470, 471, 514 und 519), in den Lectiones nur der Begriff "entitas" verwendet wird, in der Glossa dagegen im allgemeinen der Begriff "entia" (wir haben diesen eigentümlichen Begriff bisher nur im Commentum und in der Glossa festgestellt) und nur an einer Stelle innerhalb der mathematischen Trinitätsspekulation (s. Anm. 702) der Begriff "entitas" verwendet wird. Bezüglich des Begriffes "entitas" in den Lectiones s. außer dem in Anm. 637 zitierten Text LECTIONES II, 48; S. 168 und VII, 5; S. 222 (s. Anm. 694), wo der Begriff "entitas" wie im Commentum (s. Anm. 471) und in der Glossa mit "onitas" und "unitas" gleichgesetzt wird. Bezüglich des Begriffes "entia" in der Glossa s. außer dem in Anm. 633 zitierten Text die Anm. 641 und Anm. 655 zitierten Texte.
- Der Begriff "forma essendi" für Gott begegnet in den Lectiones unmittelbar im Anschluß an die in Anm. 637 zitierten Ausführungen und im Hinblick auf sie (LECTIONES II, 37; S. 164). Wenn der Begriff "forma essendi" in der Glossa nicht innerhalb der Ausführungen zum zweiten Kapitel von De Trinitate, sondern erst an späterer Stelle im Rahmen der mathematischen Trinitätsspekulation verwendet wird (s. Anm. 704) und dabei speziell der zweiten göttlichen Person zuerteilt wird, während die erste göttliche Person als "entitas" gedeutet wird, so ist dies wohl mehr zufällig. In den Ausführungen über die "entia" zum zweiten Kapitel von De Trinitate wird diese "entia" ja auch schon als "forma" gedeutet und speziell mit den Formen der Dinge als deren Sein in Verbindung gebracht. Man vgl. denn auch folgende Ausführungen über die "Necessitas Absoluta" als "forma formarum". GLOSSA II, 15; S. 282 f.: Cum ergo ipse vinculum in esse sit conservans quae sunt, nulli obnoxius fortitudini, de quo quicquid verum est esse ut est necesse est, recte Necessitas Absoluta dicitur quae idem quod forma formarum est et quod unitas et quod aeternitas. Ipse enim Deus forma non immateriata nec quae possit immateriari est substantia pluralitatis atque complicatio, sicut est substantia et complicatio successionis temporum. Ex eo enim quod forma est, facit de non-entibus entia: ducens ad esse ea quae non sunt.
- Zur "forma formarum" in den LECTIONES s. ebd. II,

38 f.; S. 165, wo dieser Begriff zur Erklärung der Feststellung des Boethius, daß die göttliche Form wahrhaft Form ist, welche das Sein selbst ist und aus der das Sein ist, verwendet wird.

- 636 Siehe den Anm. 497 zitierten Text, in dem die Defizienz der Substanz des Menschen gegenüber der göttlichen Substanz mit dem Hinweis auf die Zusammengesetztheit des Menschen aus den "Substantialien" erläutert wird.
- 637 *LECTIONES II*, 35 f.; ed. N. M. Haring, S. 164: *IPSAM FORMAM* etc., i. e. divinitatem, scilicet ipsum Deum qui est vera Forma et entitas omnium rerum. Unde male errant qui in eo diversitatem aliquam pluralitatemve ponunt. Cum enim ipse sit esse, ex eo numquam contingit non-esse, sed tantum esse. Auctor enim est essendi omnium rerum. Unde ab eo numquam venit non-esse, nec divisio, quia *IN EO NULLA PLURALITAS*. Nam si divisio esset in eo, et esset pluralitas. Sed in eo non est divisio sed unio. Ipse enim unio omnium rerum, quia est esse. Ex unione enim esse, ex divisione vero non-esse. Unde errant illi qui ponunt pluralitatem in formis dicentes plures esse humanitates. Formae enim uniunt, non dividunt. Ex hoc enim est unusquisque homo quod unione hominum participat; ex hoc unumquodque animal quod unione animalium participat quae est forma uniens omnia animalia. Et humanitas similiter omnes homines unit. Unde iniuriosi illi qui in talibus divisionem ponunt. In eis enim unio est, non divisio.
- 638 An dieser Stelle überschneidet sich das Problem mit dem Problem der Schichtenontologie mit ihren Rangstufen, das leider im Kreis der Schule von Chartres nicht behandelt wird. Man darf wohl als selbstverständlich voraussetzen, daß man den Menschen als höheres Sein ansah als ein Tier usw. Wie man dieses Problem aber im Zusammenhang mit den Universalien löste und entsprechend das Nicht-Sein des Menschen gegenüber den Tierarten verstand, muß man wohl vorerst dahingestellt sein lassen.
- 639 Dieses Sein ist kein Seiendes mehr, wie der Verfasser selbst feststellt (s. Anm. 633).
- 640 Darin, daß man genötigt ist, das Verhältnis zwischen der absoluten "Form" und den einzelnen Formen mit denselben Begriffen zu erläutern wie das Verhältnis zwischen Gattung und Art, Art und Individuum, zeigt sich bereits die ganze Problematik dieses Denkens. Die Problematik erhält dadurch, daß die allgemeinen Formen nicht für sich subsistierende Wesenheiten sein dürfen wie im

originären Platonismus und Neuplatonismus, noch zusätzlich an Gewicht. Wir erinnern daran, daß auch der Verfasser des Commentums nicht ganz auf eine derart problematische Erklärung des Verhältnisses zwischen der göttlichen Form und den übrigen Formen verzichtet. Auch er erläutert ja das Verhältnis zwischen dem göttlichen und dem geschöpflichen Sein an dem Verhältnis von Weißheit und Weißem (s. Anm. 519).

641 GLOSSA II, 8; ed. N. M. Haring, S. 280: Intelligibilitas autem est vis animae removens ab his formis omnes terminos quibus inter se distinctae erant atque quod de ipsis remanet solum esse atque entiam contemplans omnem pluralitatem inde absterret omniumque unionum simplicem contuetur unionem: velut si terminum essendi circulum auferas circulo et terminum essendi humanitatem humanitati, sola de his entia remanet, quae omnia in se habens complicate omnium est simplex simplicitas atque simplex universitas. (Nach "vis animae" muß ein "quae" interpoliert werden.) Ebd. II, 14; S. 282: Ipse igitur est unitas sine varietate discretionis omnia in se uniens. Omnia enim unita sunt in esse atque entiam. Quod sic omnia trahit in se, ut in eo quod sunt naturali intentione tendant ad Deum.

642 Der gleichzeitige Hinweis darauf, daß die "entia" alles "complicite" enthält, deutet ja bereits darauf hin, daß die besonderen Formen nicht - um es einmal grob mathematisch zu formulieren - als Ergebnis einer Addition zu sehen sind. Allerdings darf man sich bei der Deutung nicht allzu sehr von derartigen Begriffen wie "complicatio" und "explicatio" bestimmen lassen; denn auch von der Materie heißt es sowohl in der Glossa wie in den Lectiones, daß sie alles komplizit enthält. Daß die besonderen Formen aber nur sozusagen das Ergebnis einer Subtraktion sind, d. h. durch die unvollkommene Rezeption des - mit Gott identischen - "esse" bewirkt sein sollen, ergibt sich vollends aus der Tatsache, daß in der Glossa wie auch in den Lectiones im Geschöpflichen selbst - wie auch in Gott - nicht zwischen dem "esse" und der "forma" unterschieden wird.

643 Siehe den in Anm. 635 zitierten Text von Glossa II, 15.

644 GLOSSA II, 16; ed. N. M. Haring, S. 283: Ex forma enim esse. Est enim esse ex unitatis participatione. Tandiu enim est quod est, quotiens unum est et uno modo se habet. Sed cum pluribus modis scinditur, ut non sit unum, interit et non est. Ex

pluralitate enim mors et interitus et ex discretione atque divisione. Nam haec ex mutabilitate proveniunt quae importat mortem.
Das "haec" des letzten Satzes muß wohl auf "pluralitas", "discretio" und "divisio" bezogen werden, nicht auf "interitus" und "mors", da sonst das "quae importat mortem" überflüssig wäre oder doch wenigstens auch die Wiederaufnahme von "interitus" zu erwarten wäre.

- 645 Ebd. II, 19; S. 283: Ex his ergo male dixisse convincuntur qui formas dividunt et scindunt: ut humanitatem in plures humanitates. Nam ex forma (ut dictum est) esse; ex divisione vero et discrepatione mors atque interitus.
- 646 Wir erinnern daran, daß auch in den Lectiones dieses sich mit der Form verbindende Nicht-Sein nicht ausdrücklich hervorgehoben wird.
- 647 Paradoxerweise wird nur diesem - außer dem absoluten Sein - Subsistenz zuerkannt.
- 648 Siehe GLOSSA II, 6; ed. N. M. Haring, S. 279: Ratio autem est vis animae sui agilitate sese movens atque abstrahens a pluribus eiusdem naturae generalis vel specialis eam ipsam, quam ipsa participant, formam sic tamen ut ipsa immateriata subiacet mutabilitati: ...
- 649 LECTIOES II, 10; ed. N. M. Haring, S. 155: Absoluta autem possibilitas est eiusdem universitatis rerum complicatio in possibilitate tantum, de qua veniunt ad actum et vocatur a physicis "primordialis materia" sive "chaos". Determinata vero possibilitas est explicatio possibilitatis absolutae in actu cum possibilitate. Ebd. II, 9; S. 155: Est in possibilitate absoluta, in possibilitate tamen sine actu omni.
Der Begriff "possibilitas definita" an Stelle von "possibilitas determinata" begegnet ebd. II, 20; S. 159.
- 650 Siehe Anm. 628. In späteren Ausführungen, auf die wir noch eingehen, werden speziell die Formen als Explicationen dieser "complicatio" der Dinge in Gott gedeutet.
- 651 GLOSSA II, 17; ed. N. M. Haring, S. 283 (im Anschluß an den in Anm. 644 zitierten Text): Haec vero est possibilitas sola quae omnia in se complicat. Est enim possibilitate universitas absoluta. Ea enim, quae complicata sunt in simplicitate divinae mentis, possibile fuit duci ad actum etabilia sunt. In eo ergo, quod rerum universitas tum in hoc consistit quod flecti in hanc partem tum in hoc ut in contrariam possit relabi partem,

est possibilitas absoluta. Libera enim est et in hoc et in illud.

652 Vgl. Anm. 628. Wenn der Verfasser der Glossa das im göttlichen Geist Eingefaltete als "possibilia" charakterisiert, so kann man darin eine noch speziellere Übereinstimmung mit ERIUGENA sehen. Eriugena bezieht ja De div. nat. III, 15; PL 122, 665 A das potentielle Enthaltensein der Dinge in Gott speziell auf die göttliche Weisheit.

653 GLOSSA II, 18; ed. N. M. Haring, S. 283: Quare ipsa est materia primordialis quam alii hylem, alii silvam, alii chaos, alii infernum, quidam aptitudinem atque carentiam dixerunt. Quae a Deo creata est. Praecedit enim unitas pluralitatem et creat per sui multiplicationem. Simplicitas multiplicitatem praecedit et creat. Sic et Forma sine materia materiam creat quam praecessit.

654 Siehe Anm. 526.

655 LECTIONES II, 40; ed. N. M. Haring, S. 165: Sunt autem duo: actus scilicet et possibilitas velut extrema, et quaedam elementa. Et unum ab altero descendit i. e. possibilitas ab actu. Possibilitas namque est mutabilitas quam philosophi appellant "primordiale materiam". Actus vero est immutabilitas et perfectio essendi quae a philosophis vocatur "Absoluta Necessitas" ... Cum igitur sunt haec duo, actus scilicet et possibilitas, sciendum quod sunt duo rerum principia, licet unum sit causa alterius et possit esse sine alio, scilicet actus i. e. immutabilitas sine possibilitate i. e. sine mutabilitate. Sunt principia rerum, quia nulla res potest esse sine his.

Daß auch hier der Begriff "descendere" wie im Commentum nur die Abhängigkeit meint, zeigt wohl der folgende Text. Ebd. II, 25; S. 160: Ipsa (scil. materia) enim a Deo descendit et Deus eam creavit i. e. eius causa et principium est. Bezüglich des Seinscharakters der Materie vgl. auch den in Anm. 633 zitierten Text.

GLOSSA II, 30 f.; ed. N. M. Haring, S. 287 f.: Cum enim duo sint, actus et possibilitas, alterum omnimodo mutabile, scilicet possibilitas, iuxta Augustinum dicentem quod hyle materia primordialis est, receptaculum omnium formarum et transitus de una in aliam - quare est mutabilitas - alterum vero quod est, scilicet actus. Quod enim transit de una in aliam formam, id nondum est. Quare in sola possibilitate est possibilitas, non et actu. Actus enim possibilitatis perfectio, perfectio vero omnis ex forma est. Actus igitur forma. Sic itaque idem est actus et forma, entia atque unitas, summum bonum et summa beatitudo.

Bezüglich der Materie bei AUGUSTINUS als "mutabilitas"

und "transitus de forma in formam" s. Confess. XII, 6, 6; PL 32, 828. Bezüglich der Materie als "receptaculum" s. PLATO, Tim. (Chalc. interpr.) 49 a; ed. J. H. Waszink, S. 46, 20 (vgl. auch den Anm. 321 zitierten Text aus ASKLEPIUS).

656 LECTIONES II, 9 f.; ed. N. M. Haring, S. 155:
Est etiam in necessitate complexionis in quodam ordine et progressionem, immutabiliter tamen ... Absoluta enim Necessitas rerum omnium complicatio est in simplicitate. Necessitas complexionis earum rerum explicatio in quodam ordine, qui ordo a physicis "fatum" dicitur.

657 Ebd. II, 6; S. 153: Est, inquam, (scil. universitas rerum) subiecta mathematicae, sed alio modo, ut scilicet est explicatio simplicitatis, quae in Deo est. Quae explicatio ab antiquis "fatum" dicitur. Fatum enim est explicatio divinae providentiae, divina vero providentia est ipse Deus. Et Deus est ipsa divina providentia quae praecedit fatum. Fatum vero est explicatio divinae providentiae, quod Boethius in Libro De Consolatione testatur. Unde patet divinam providentiam praecedere fatum. Complicatio enim semper praecedit explicationem sicut unitas pluralitatem.
Auf das "fatum" als Gegenstand der "Mathematik" gehen wir noch ein. Vgl. BOETHIUS, De Cons. IV, 6; ed. E. K. Rand, S. 340, 27 - 44: Qui modus cum in ipsa diuinae intelligentiae puritate conspicitur, prouidentia nominatur; cum uero ad ea quae mouet atque disponit refertur, fatum a ueteribus appellatum est ... Nam prouidentia est ipsa illa diuina ratio in summo omnium principe constituta quae cuncta disponit; fatum uero inhaerens rebus mobilibus dispositio per quam prouidentia suis quaeque nectit ordinibus. Prouidentia namque cuncta pariter quamuis diuersa quamuis infinita complectitur; fatum uero singula digerit in motum locis formis ac temporibus distributa, ut haec temporalis ordinis explicatio in diuinae mentis adunata prospectum prouidentia sit eadem uero adunatio digesta atque explicata temporibus fatum uocetur. Quae licet diuersa sint alterum tamen pendet ex altero. Ordo namque fatalis ex prouidentiae simplicitate procedit. Ebd.; S. 344, 82 - 89: Ea series caelum ac sidera mouet, elementa in se inuicem temperat et alterna commutatione transformat; eadem nascentia occidentiaque omnia per similes fetuum seminumque hominum indissolubili causarum conexione constringit, quae cum ab immobilis prouidentiae proficiscatur exordiis, ipsas quoque immutabiles esse necesse est.

658 GLOSSA II, 20 f.; ed. N. M. Haring, S. 284: Haec igitur universitas, quam in quandam simplicitatem in se complicauit Absoluta Necessitas, explicatur in formarum atque imaginum veritates quas ideas di-

cimus. Easque disponit ordine quodam in seriem causarum quam sic esse necesse est. Nam res eam sequuntur cum eius alicui se subiecit causae. Haec vero determinata dicitur necessitas vel necessitas complexionis eo quod, cum aliquam eius materiam incurrimus, causarum reliquarum seriatam connexionem vitare non possumus. Quam alii legem naturalem, alii naturam, alii mundi animam, alii iustitiam naturalem, alii heimarmenem nuncupaverunt. At vero alii eam dixere fatum, alii Parcas, alii intelligentiam Dei. Quod si nullam eius causam attigerimus, ei causarum connexioni minime subiaceamus. Et ideo determinata vel ordinis dicitur necessitas haec.

Haring verweist außer auf die Ausführungen des Boethius über das Fatum (s. Anm. 657) auf folgende Darstellung bei ASCLEPIUS. Asclepius 39; ed. Hock-Festugière, S. 349 f.: Quam ergo rationis partem *ἐκτακτική* uel fata incolunt, o Trismegiste? omne caelestes dii catholicorum dominantur, terreni incolunt singula? - Quam *ἐκτακτική* nuncupamus, o Asclepi, ea est necessitas omnium quae geruntur, semper sibi catenatis nexibus iuncta; ... haec itaque *ἐκτακτική* et necessitas ambae sibi inuicem indiuideo connexae sunt glutino, quarum prior *ἐκτακτική* rerum omnium initia parit; necessitas uero cogit ad effectum, quae ex illius primordiis pendent. has ordo consequitur, id est textus et dispositio temporis rerum perficiendarum. Als Quellen sind natürlich auch u. a. vor allem Platos Timaios in der Übersetzung des Chalcidius sowie die Ausführungen des CHALCIDIUS über das "fatum" (Com. in Tim., cc. 142 - 199) in Betracht zu ziehen.

659 LECTIONES II, 65 f.; ed. N. M. Haring, S. 175 (bezüglich des Anm. 455 zitierten Boethiustextes): Nam Hae formae, quae sunt in materia, non sunt verae formae sed veniunt in materiam ex veris formis, quae sunt in mente (erg. divina) et vocantur "ideae", ex quarum scilicet coniunctione cum materia fiunt ista actualia. Et hoc est quod habetur in littera. PRAETER MATERIAM SUNT in veritate sua, scilicet in necessitate complexionis.

660 Ebd. II, 43 f.; S. 166 f.: Dicitur autem prima Forma, quae est divinitas, "Forma formarum", quia est generativa formarum. Mens etenim divina generat et concipit intra se formas i. e. naturas rerum quae a philosophis vocantur "ideae". Unde divinitas nihil aliud est quam ipsa mens divina quae est generativa idearum. Concipit enim et tenet eas intra se et ab ipsa veniunt in possibilitatem sic quod habent esse ex ipsa prima Forma et materia i. e. possibilitate i. e. habent per eas esse. Nam sine

materia non possunt esse nec a Deo fieri nisi circa materiam. Est igitur mens divina generativa formarum circa ipsam materiam. Quae formae i. e. naturae rerum, advenientes sive copulatae materiae, faciunt ista omnia actualia esse.

- 661 Ebd. II, 44 f.; S. 167: Est, inquam, mens divina generativa formarum quae sunt ideae sicut humana mens generativa est formarum artificialium. Homo enim artifex praecogitat et velut generat formam domus vel cuiuslibet alterius rei mente, antequam ipsam actu componat, vel figmenta: chimaeram, centaurum et huiusmodi. Sic mens divina generat et concipit intra se naturas rerum quae vocantur "ideae". Et sicut mens humana, quando generat et concipit intra se formas, nihil debet materiae circa quam generat formas concipiendo intra se, ita mens divina, cum formas generat intra se et circa materiam, nihil debet materiae. Sed velut artificialis forma, quam mens humana generat, materiae debet - non enim posset esse nec etiam excogitari nisi circa materiam - similiter formae quarum generativa est mens debent materiae, scilicet obnoxiae sunt, licet ipsa mens nihil ei debeat. Debent, inquam, materiae quia nec esse nec excogitari possent nisi circa materiam. (Vgl. auch die anschließenden, in Anm. 633 zitierten Ausführungen.)

Bezüglich des Vergleiches mit dem Künstler vgl. AUGUSTIN, De Trin. VI, 10, 11; PL 42, 931, BOETHIUS, De Cons. IV, 6; ed. E. K. Rand, S. 340, 45 - 51 und ERIUGENA, De div. nat. II, 21; PL 122, 562 B.

- 662 LECTIONES II, 66; S. 175 (im Anschluß an den in Anm. 659 zitierten Text): FORMIS dixit pluraliter, quia sunt ibi in necessitate complexionis plura rerum exemplaria, quae omnia sunt unum exemplar in mente divina. Secundum quod Plato dicit in Parmenide, Chalcidio testante, quod unum est exemplar omnium rerum, et plura exemplaria, in quo nulla diversitas, nulla ex diversitate contrarietas, sicut in Platone dicitur.

Bezüglich der Platozitierung nach Chalcidius fragt sich, ob man ein "non" vor "plura exemplaria" interpolieren muß, wie Haring vorschlägt und wie es wohl auch der Satzgrammatik entsprechen würde, oder ob man nicht doch im Hinblick auf die vorangehende Feststellung von mehreren Urbildern wie auch im Hinblick auf die Chalcidiusstelle den Text so stehen lassen soll (Für das Verständnis der Auffassung des Verfassers ist diese Frage wohl unerheblich.).

Vgl. CHALCIDIUS, Com. in Tim. 272; ed. J. H. Waszink, S. 276, 15 ff.: quarum ad praesens differt examinationem nec quaerit, unane sit archetypa species eorum quae sunt communis omnium, an innu-

merabiles et pro rerum existentium numero, quarum coetu et congregatione concreuerit uniuersa moles, an uero idem unum pariter et multa sint, ut docet in Parmenide. Vgl. T. GREGORY, Platonismo medievale, S. 119 f., der den Text gemäß der Edition Parents (La doctrine de la création ..., S. 265, 5 ff.), wo er nach "et plura" abbricht, unter anderen Texten, in denen die Ideen von Gott selbst unterschieden werden, zitiert. Vgl. auch J. M. PARENT, La doctrine de la création ..., S. 56 f. (beide Autoren legen wohl zu viel Gewicht auf die Vielheit der Urbilder). Bezüglich der Frage der Parmenideskenntnis im Mittelalter s. R. KLIPARSKY, Platos Parmenides in the Middle Ages and the Renaissance.

- 663 GLOSSA II, 32; ed. N. M. Haring, S. 288: Si quis vero consideret quomodo mens naturaliter genitiva sit et conceptiva formarum atque idearum, intelliget quomodo forma Deus sit. Deus itaque concepit formas omnium rerum, antequam copularentur materiae, sed tamen praeiacente materia. Haec autem cum mutabilitas ab immutabilitate creata sit, non praecessit eam tempore immutabilitas. Praeiacet ergo illi conceptioni formarum. Quod enim formas et formarum dicimus, iam provenit ex mutabilitate materiae. Nam fluxus materiae facit hoc quod discretio atque pluralitas inter formas locutione innuitur.
- 664 Letztere Deutung kann wohl noch immer beinhalten, daß auch die Schöpfung außerhalb des göttlichen Geistes als ewige verstanden wird.
- 665 GLOSSA II, 34; ed. N. M. Haring, S. 289: Quod similiter in hominis anima videri potest. Animus enim concipit formam et compositionem alicuius artificii formans id quod in mente est, antequam conectat materiae, sed circa materiam. Non enim posset aliquam gignere exemplarem speciem, si omnino nihil esset materia. Unde est quod animus est forma artificialium specierum. Estque inter animus et materiam sola artificialis species quae possibile sistens per sui adiunctionem ipsum in artificium convertit.
- 666 Ebd. II, 35; S. 289: Ita Forma, quae Deus est, cum formet ideas, perfectionem actus conferens eis, unit eas materiae eas cogendo immateriari. Quae tunc nec satis recte "formae" dici possunt, cum imagines sint veritatis formarum.
- 667 Ebd.: Inde est quod Plato in Parmenide ait quod omnes formae, in eo quod sunt forma et sine discretione, sunt Forma formarum. Nec sunt plures

formae sed una forma quae, quia mutabilitati adiuncta non est, immateriari non potest. Imago ergo esse non potest. Ideoque merito dictum est IMAGO EST. Vgl. Anm. 662.

668 Siehe Anm. 651.

669 GLOSSA II, 13; ed. H. M. Haring, S. 281

670 GLOSSA II, 26; S. 286: Mathematica vero necessitatem complexionis considerat. LECTIONES II, 11; S. 155: Mathematica considerat necessitatem complexionis quae est explicatio simplicitatis.

671 LECTIONES II, 11; S. 155: Physica vero considerat determinatam possibilitatem et absolutam. Glossa II, 25; S. 286: Physica itaque quae est de naturis rerum, quas appello imagines, possibilitatem utramque considerat. Das der Physik zugeordnete Erkenntnisvermögen ist natürlich gemäß der Darstellung des Boethius die "ratio" (s. Anm. 674 und Anm. 683). Bezüglich des Erkenntnisvermögens der Mathematik s. Anm. 631.

672 Siehe LECTIONES II, 4 - 29 passim

673 LECTIONES II, 19 f.; ed. H. M. Haring, S. 158: Formae autem immateriatæ, quas physica comprehendit, sunt imagines rerum. Ubi enim forma est immateriata, numquam potest esse veritas sed imago. Quod quomodo sit, in quantum possumus, per mathematicam expediamus. Si fiat circulus in aqua vel in pulvere ab aliquo, numquam potest ibi facere veritatem circuli propter fluxum materiae. In materia enim numquam potest esse veritas sed imago circuli. Ebd. II, 23; S. 160: Considerat (scil. mathematica) enim formas extra materiam in veritate sua sicut verum circulum, verum triangulum et cetera in hunc modum. Vgl. ebd. II, 11; S. 155: Mathematica considerat necessitatem complexionis ... Mathematica enim formas rerum in veritate sua considerat.

674 Ebd. II, 29; S. 162: IN NATURALIBUS i. e. in physicis OPORTET VERSARI i. e. ratiocinari RATIONALITER i. e. secundum opinionem. Ibi enim operatur opinio ubi comprehenditur imago, non veritas ... Dicitur autem ratio pro opinione a "reor, reris", quod est opinari.

675 Man darf wohl damit rechnen, daß Thierry die Physik, die er im Genesiskommentar wenigstens dem Prinzip nach "mathematisierte", als eine Wissenschaft betrachtete, die der Mathematik insofern untergeordnet ist, als sie als Realwissenschaft wohl schwieriger ist als die bloße Mathematik.

Eine derartige Einstellung schließt aber nicht ein, daß man der Physik grundsätzlich die "opinio" zuordnen muß. Davon jedoch abgesehen ist schwer vorstellbar, daß er überhaupt die "ratio" mit der "opinio" in Zusammenhang brachte.

- 676 *LECTIONES II*, 7; ed. N. M. Haring, S. 154:
Considerat enim physica quattuor elementa, corpora ipsa ut sunt in actu. Mathematica vero considerat formas elementorum, formas corporum, quantitates, qualitates et cetera abstracte, scilicet non ut sunt actu.
Es versteht sich, daß das "in actu" nicht als Wertmaßstab verstanden werden will.
- 677 *GLOSSA II*, 25; ed. N. M. Haring, S. 286: Quae ars et scientia dicitur esse IN MOTU et INABSTRACTA eo quod ut rerum naturae motum atque mutabilitatem patiuntur in corpore ita ab ea comprehendantur: nec abstrahuntur ut ipsa CONSIDERAT eas. Vel esse suum debent corpori, etsi abstrahantur. Nec possent existere praeter corpus.
- 678 Der Verfasser weist ja bezüglich der der Physik zugehörigen "ratio" ausdrücklich darauf hin, daß diese vom Besonderen abstrahiert (s. Anm. 648).
- 679 Ebd. II, 26; S. 286: Mathematica vero necessitatem complexionis considerat. Sed quoniam ea, quae in necessitate sunt, ex corporibus habent quod aliquos habeant terminos, unde nec possent existere praeter corpus, ideo SINE MOTU dicuntur. Namque nullum motum mutabilitatis suscipiunt ex corporibus, prout ea conspicit mathematica. INABSTRACTA vero ideo dicuntur quia non possunt abstrahi, ut subsistant praeter corpora.
Obwohl der zweite Satz vollkommen unlogisch ist, was vielleicht durch schlechte Textüberlieferung bedingt ist, dürfte der Sinn des Ganzen klar sein.
- 680 Siehe Anm. 648.
- 681 *GLOSSA II*, 7; ed. N. M. Haring, S. 279 f.:
Intelligentia vero, quam proprie "disciplinam" nuncupamus, est vis animae quae ipsarum formarum qualitates singulas atque proprietates vel eas ipsas formas, ut vere sunt, considerat; sic tamen ut singulos ipsarum terminos ab eis non abiciat: verbi gratia, cum attendo humanitatem vel circumlum in vero sui esse, sic scilicet ut fluxu materiae non variantur, earum naturam invenio quam in subiecta materia habere non possunt: ut in circumlo quod lineae omnes a centro ductae ad circumferentiam sunt aequales, et in humanitate quod omne monstruosum repellit eius natura.

663. Abgesehen davon, daß wie in den Lectiones z. B. die Form der Kategorienlehre (Glossa IV) und die Rolle der mathematischen Trinitätsspekulation eine derartige Deutung nicht zulassen, muß das wiederholt werden, was wir bereits bezüglich der Ausführungen in Commentum feststellten, daß die Mathematik selbst innerhalb einer Unterscheidung zwischen Mathematik und Physik als angewandter Physik nichts mit der Gesundheit bzw. der Menschheit zu tun hat.

663 GLOSSA II, 28; ed. N. M. Haring, S. 267

664 CLARENBALDUS VON ARRAS, Tractatus ... "De Trinitate" II, 43 - 47; ed. N. M. Haring, S. 124 ff.: Sunt enim quattuor modi universitatis i. e. Necessitas absoluta quae est divina providentia in qua omnia complicantur. Et dicitur absoluta quia nulli debet hoc quod est. Ipsa enim est ipsa divinitas cui alia omnia debent hoc quod sunt. Ab hac autem Necessitate absoluta necessitas descendit complexionis sive concatenationis cum ea, quae in absoluta Necessitate complicata sunt ab aeterno, in temporum continuatione quasi concatenatis et sese complectentibus causis amministrantur ... Tercius modus universitatis est possibilitas absoluta in qua omnia praeter divina possibiliter sunt complicata nichil vero actu explicatum ... Haec itaque possibilitas convenienter "absoluta" nuncupatur quia nulli formae aliquid debet sed ab omni lege actus libera potius intelligitur. Quartus modus universitatis est possibilitas definita, hoc est eadem materia sed aliter intellecta. In ea enim omnia praeter divina actu subsistentia nec sensui nec imaginationi neque rationi occultantur. Unde et "definita" dicitur quia quid unaquaeque res in ea sit ex sua forma definite intelligi potest.

665 (Clarenbaldi) TRACTATULUS 21 - 23; ed. N. M. Haring (Life and Works ...), S. 235 f.: Haec igitur materia a philosophis vocatur "possibilitas absoluta" quia omnem naturam in se habet possibiliter, nullam vero actu. Unde etiam "absoluta" dicitur quia ipsa est utrumlibet ... Haec autem materia considerata prout omnia naturalia in ea actu sunt, "definita possibilitas" est a philosophis appellata quia ex quo accepit formas certa res est et rationi cognoscibilis. In hanc autem materiam operatur Necessitas absoluta i. e. divina Providentia. Quae quidem est Necessitas quia est aeternitas; absoluta quia nulli debet hoc quod est. Divina namque sapientia in materia operatur. Et sicut omnia naturalia in definita possibilitate actu et natura subsistunt ita eadem in divina sapientia sive providentia per quandam simplicitatem compli-

cata. Nichil in ipsa sunt nisi quod ipsa divina sapientia est ... Ab hac autem Necessitate absoluta descendit necessitas complexionis sive concatenationis cum ea, quae in absoluta Necessitate complicata sunt, ab aeterno ad fati seriem descendentia quasi gradibus concatenatis et sese complexentibus amministrantur. Haec sunt itaque quattuor rerum universitates ...

686 (CLARENBALDI) EXPOSITIO SUP. LEBR. DOETHII "DE HEBDOMADIBUS" 19; ed. N. M. Haring, S. 201.

687 Siehe N. M. HARING, Life and Works ..., S. 33 f.

688 Selbstverständlich muß die Möglichkeit der Existenz weiterer Darstellungen in Betracht gezogen werden. Die Ausführungen bei Clarenbaldus und dem anonymen Schüler Thierrys sind ja relativ kurz.

689 Mit Haring wird man wohl voraussetzen dürfen, daß zu Lebzeiten Thierrys, der um 1150 noch lebte, ein Schüler sich nicht das Recht nahm, das Werk seines Lehrers einer anderen Person zu widmen.

690 Die Tatsache, daß der anonyme Schüler bezüglich der "necessitas absoluta", der "possibilitas absoluta" und der "possibilitas definita" auf die Philosophen verweist, spricht wohl nicht unbedingt gegen diese Möglichkeit.

2. Die mathematische Trinitätsspekulation

691 Man wird dieses Indiz allerdings wohl weniger wichtig nehmen dürfen. Da die math. Trinitätsspekulation in beiden Werken eine sehr untergeordnete Rolle spielt, wird man eine gewisse Beliebigkeit in der Verwendung verschiedener Quellen als natürlich ansehen müssen.

692 Die Verfasser werden dies wohl auch erkannt haben und deshalb die Darstellung für sich abgesondert haben.

693 LECTIONES VII, 5; ed. N. M. Haring, S. 222: Tribus enim modis de Trinitate loquimur: theologicè scilicet, mathematicè et ethice. Et Augustinus quidem mathematicè dicit quod in Patre est unitas, in Filio aequalitas, in Spiritu sancto unitatis aequalitatisque conexio. Siehe Anm. 378 und 380.

694 Ebd. VII, 5 f.; S. 222: Quod sic intelligendum est: Unitas secundum mathematicos omnem pluralitatem ex se gignit. Unitas enim dicitur onitas

i. e. entitas rei. Tandiu enim res esse dicitur quamdiu unum est. Et ex hoc apparet quod esse omnium ex unitate consistit. Ita unitas causa est existentiae omnis pluralitatis. Ei vero ad esse nulla res potest esse causa. Immo ex se est quicquid est. Per hanc similitudinem unitatis et numeri in Patre dicitur esse unitas. Pater enim haec proprietas est divinae substantiae per hoc quod ipsa creatrix est omnium rerum et omnia gignit et a nullo gignitur vel creatur.

695 Ebd. VII, 6 f.; S. 222: In Filio vero dicitur esse aequalitas. Aequalitas autem dicitur ubi non est nec plus nec minus praeter id quod convenit ad esse rei. Prima vero aequalitas reperitur in multiplicatione unitatis in se. Nam unitas semel nihil est nisi unitas. Nam si ibi plus vel minus esset, pluralitas ibi reperiretur et sic ex multiplicatione unitatis in se aliud procederet quam unitas. Haec itaque unitas terminus est omnium rerum. A nullo vero terminatur. Aequalitas vero divinae substantiae ascribitur per hoc quod est Filius quia in Verbo i. e. in Filio genito a Patre cuncta creavit. Et ideo dicuntur facta esse in sapientia Dei.

696 Ebd. VII, 7; S. 222 f.: Sed aequalitas appetit unitatem et unitas econverso aequalitatem. Hic itaque amor, quo aequalitas appetit unitatem et unitas aequalitatem amborum conexio est. Istud "amborum" relativum est ad proprietates has quas dixi aequalitatem et unitatem, non ad res discretas. Non enim est nisi una sola unitas, trina tamen in proprietate. Conexio enim unitas est. Nam in uno penitus pluralitas non est. Tamen non concedimus, quod conexio aequalitas sit, propter personales proprietates.

697 Ebd.: Unitas autem numerum facit, aequalitas vero proportionem, conexio proportionalitatem.

698 Terminologisch weist vor allem auch der Begriff der "aequalitas existentiae", der in diesem Zusammenhang nicht verwendet wird, aber an anderer Stelle für die "forma formarum" steht (LECTIONES II, 38; S. 165), auf den Genesiskommentar zurück. Im Commentum ist nur von der "aequalitas essendi" die Rede.

699 GLOSSA II, 17; ed. N. M. Haring, S. 319

700 Ebd.: Tractatur autem tripliciter de Trinitate praeter hunc modum: theologice, mathematice, ethice. Ethica autem consideratio fidem, spem,

caritatem pro trinitate attendit, cuius et theologicè studiosi sunt investigatores theologi.

701 Ebd.: Mathematicam super hanc rem doctrinam non addit nisi Augustinus dicens unitatem esse in Patre et eiusdem unitatis aequalitatem in Filio atque unitatis aequalitatisque connexiore et amorem in Spiritu sancto.

702 Ebd. V, 18; S. 320: Unitas enim ipsa est onitas atque entitas quae ante omnem alteritatem est. Cum autem generatio fit, multiplicatio eiusdem naturae est in rem eiusdem naturae i. e. in eandem naturam. Multiplicatur autem unitas in seipsam et gignitur unitas quae non est aliud quam sit id a quo generatur. Est tamen alia unitas. Apparet quod unitas de unitate generatur. Sed quia hoc a principio fuit - ex quo enim, si dici potest, fuit unitas, mox fuit similiter unum quod est unitas - ideo hanc generationem "aeternam" appello.

703 Ebd. V, 20; S. 320 f.: Sed sine principio semper ab unitate versus sui aequalitatem, quo sine fine et successionis mutabilitate mane(re)nt, nexus et amor quidam extitit qui ad eandem reciprocatur ab aequalitate unitatis. Unitas enim valde ornat essendi aequalitatem. Aliter enim non esset si se contemneret. Similiter unitatis aequalitas valde amplectitur unitatem quasi entitatem. Periret enim si divisionem incurreret.

704 Ebd. V, 21; S. 321: Sed nihil aeternum nisi Pater et Filius et Spiritus sanctus. Et hi unum aeternum quod et entitas est quia essendi aequalitas; longe pellens divisionem quia unitas; sese ex seipso in hanc connexionem continens quia amor et nexus. Unitas itaque Pater est, Filius unitatis aequalitas, Spiritus sanctus unitatis aequalitatisque connexio.

705 GLOSSA V, 19; S. 320: Unitas enim sola alteritatem praecedit et praecessit. Sed alteritas ex mutabilitate vel ex ipsa mutabilitas quam tempus intulit. Nihil vero ante tempus quod non sit aeternum. Unitas igitur aeterna atque unitatis aequalitas quae est essendi forma. In eo enim consistit quod nec plus nec minus habet. Aliter nempe aequalitatem perverteret.

VERZEICHNIS DER BENÜTZTEN
UND ZITIERTEN LITERATUR

ABAILARD: s. PETER ABAILARD

Acad. royale de Belgique, Bull. de la classe des
lettres et des Sc. mor. et pol., Ser. 5, t. 40
(1954), S. 494 - 96, Corpus Aristotelicum.
Etat des travaux d'après un rapport de M. Minio-
Paluello

ALEXANDER NECKAM, Corrogationes Promethei; Auszüge
ed. P. Meyer, Notice sur les Corrogationes
Promethei d'Alexandre Neckam, in: Not. et extr.
des manuscrits de la Bibl. Nat. 35, 2
(Paris 1897), S. 641 - 682

ALEXANDER VON APHRODISIAS, In Metaphysica (über *Ἠσεί
τὰ γενεῖα*); ed. W. D. Ross, Aristotelis fragmenta
selecta, S. 111 - 120 passim, Oxford 1964

ALVERNY, H. - TH. D', Alain de Lille. Textes inédits,
Paris 1965

AMBROSIUS, Hexameron; PL 14, col. 131 - 288

ANSELM VON HAVELSBERG, Vita Adelberti II Moguntini;
ed. Ph. Jaffé, Monumenta Moguntina (Bibliotheca
Rerum Germanicarum 3), Berlin 1856, S. 563 - 603

ARNULF VON LISLEUX, Epistola ad magistrum Petrum
Heliam; PL 209, 29 A

ASKLEPIUS; ed. A. D. Nock und A. J. Festugière,
Corpus hermeticum 2, Paris 1945

AUGUSTINUS, De anima et eius origine; PL 44,
col. 475 - 548

De civitate; PL 41

Confessiones; PL 32, col. 659 - 868

Epistola 11; PL 33, col. 75 - 77

De Genesi ad litteram; PL 34, col. 219 - 484

De Genesi contra Manichaeos; PL 34, col. 173 - 220

De musica; PL 32, col. 1081 - 1194

De diversis quaestionibus octoginta tribus liber
unus; PL 40, col. 11 - 100

De vera religione; PL 34, col. 121 - 172

De Trinitate; PL 42, col. 819 - 1098

- BAEUMKER, CL., Bericht über die abendländische Philosophie im Mittelalter, in: Archiv für Gesch. der Phil. 10 (1897), S. 126 - 151
- BALDERICH, Gesta Alberonis: ed. G. H. Pertz, MGH SS 8
- BATAILLON, L.-J., L'école de Chartres, in: Rev. des sciences philos. et théol. 46 (1962), S. 508 - 509
- BAUMGARTNER, MATH., FRIEDR., Die Philosophie des Alanus ab Insulis, in: Beiträge 2, 4 (1896)
- BEDA VENERABILIS, De natura rerum liber; PL 90, col. 187 - 278
s. PS.-BEDA
- BERNHARD VON CLAIRVAUX, Epistolae 330 - 333; PL 182, col. 535 - 538
- BERNHARD SILVESTRIS, De mundi universitate libri duo sive megacosmos et microcosmos; ed. C.-S. Barach und Joh. Wrobel, Innsbruck 1876
- BOETHIUS, De arithmetica; PL 63, col. 1079 - 1168
De consolatione philosophiae; ed. E. K. Rand und H. F. Stewart, Boethius, The Theological Tractates and The Consolation of Philosophy (S. 128 - 411), London - New York 1926
De hebdomadibus (Quomodo substantiae); ed. E. K. Rand und H. F. Stewart, The Theological Tractates ... (S. 38 - 51)
De musica; PL 63, col. 1167 - 1300
In Porphyrium; PL 64, col. 9 - 158
De Trinitate; ed. E. K. Rand und H. F. Stewart, The Theological Tractates ... (S. 2 - 31)
- BROSCH, HERM., Der Seinsbegriff bei Boethius, Innsbruck 1931
- BUBNOV, N., Gerberti postea Silvestri II. Papae Opera mathematica, Berlin 1899
- BÜCHLER, F., Klage eines ostgotischen Professors, in: Rheinisches Museum für Philologie 38 (1883), S. 637 - 640 (S. 638 das Vorwort Thierrys von Chartres zu seinem Kommentar zu Cicero "De inventione" ediert)
- Cartulaire de l'Abbaye de Saint-Père de Chartres; ed. Benj. E. Ch. Guérard (Collection des Cartulaires de France 1 - 2), Paris 1840
- Cartulaire de Notre-Dame de Chartres 3; ed. E. de Lepinois und L. Merlet, Chartres 1865
- Cartulaire de N. D. de Josaphat I; ed. Ch. Métais, Chartres 1911

CHALCIDEUS: s. WASZEEK, J. H.

CHARMIER, CHARLOTTE, Héloïse dans l'histoire et dans légende (Bibliothèque de la Revue de littérature comparée 102), Paris 1933

CHASLES, MICH., Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque de la Ville de Chartres, Chartres 1840

CHENU, M. - D., Une définition pythagoricienne de la vérité au moyen âge, in: *ANLMA* 28 (1961), S. 7 - 13

CLAREMBALDUS VON ARRAS, Epistola ad Odonem:
s. HARING, N. M., Life and Works ...

Tractatus super librum Boethii "De Trinitate":
s. HARING, N. M., Life and Works ...
und JANSEN, W., Der Kommentar ...

CLAREMBALDUS VON ARRAS zugeschrieben, Epistola ad Dominam: s. HARING, N. M., The Creation ...
und Life and Works ...

Tractatus super librum Genesis (Liber de eodem secundus) s. HARING, N. M., The Creation ...
und Life and Works ...

Expositio super librum Boethii "De Hebdomadibus":
s. HARING, N. M., Life and Works ...

CLERVAL, A., Les écoles de Chartres au moyen âge, Paris 1895, unveränderter Nachdruck Frankfurt a. M. 1965

L'enseignement des arts libéraux à Chartres et à Paris dans la première moitié du XIIe siècle d'après l'Heptateuchon de Thierry de Chartres, in: Congrès scientifique international des Catholiques, tenu à Paris en 1888, Bd. 2, Paris 1889, S. 276 - 296

CRAEMER-RUEGENBERG, INGRID, Die Substanzmetaphysik des Boethius in den Opuscula sacra, Diss. Köln 1969

De septem septenis (anonym); PL 199, col. 945 - 964
(unter den Werken des Johannes von Salisbury)

DELHAYE, PHIL., L'enseignement de la philosophie morale au XIIe siècle, in: *Mediaeval Studies* 11 (1949), S. 77 - 99 (Auszüge aus dem Kommentar Thierrys von Chartres zu Ciceros "De inventione" ed. S. 97 - 99)

DEMPPF, A., Metaphysik des Mittelalters (Handbuch der Philosophie 1), München - Berlin 1930

DIONYSIUS AREOPAGITA: s. PS.-DIONYSIUS

DOMINICUS GUNDESSALINUS, De divisione philosophiae;
ed. L. Baur, in: Beiträge 4 (1903)

De processione mundi; ed. G. Bülow, in:
Beiträge 24, 3 (1925)

DURHEM, P., Le système du monde 3 und 10, Paris 1910
(Neuauf. 1954) und 1959

Thierry de Chartres et Nicolas de Cues, in:
Rev. des sc. phil. et théol. 3 (1909), S. 525 - 530

ELLIS, R., Petronianum, in: Journal of Philology 9
(1880), S. 61 (enthält das Vorwort Thierrys von
Chartres zu seinem Kommentar zu "De inventione")

Epitaphium (anonym): s. VERNET, A.

Epitaphium Theoderici (anonym); ed. W. Wattenbach,
Beschreibung einer Handschrift mittelalterlicher
Gedichte, in: Sitzungsberichte der Kgl. Preuss.
Akademie der Wissenschaften, Berlin 1895,
S. 123 - 157 (Epitaphium ed. S. 149)

FLATTEN, H., Die 'materia primordialis' in der Schule
von Chartres, in: Archiv für Gesch. der Phil. 15
(1931), S. 50 - 66

FOREST, A., Le mouvement doctrinal du XIe au XIVe siècle
(Histoire de l'église 13), Paris 1951

FRIEDLÄNDER, L., Bericht über die Literatur zu den
römischen Satirikern für die Jahre 1879 - 1881,
in: Jahresbericht über die Fortschritte der klass.
Altertumswissenschaft 27 (1881), S. 53 - 71 (das
Vorwort Thierrys von Chartres zu seinem Kommentar
zu "De inventione" ed. S. 57)

GARIN, E., Studi sul platonismo medievale, Florenz 1958

GEYER, B., Die patristische und scholastische Philo-
sophie (Friedr. Ueberweg, Grundriß der Gesch. der
Phil. 2), 13. Aufl. Darmstadt 1956

GILBERT VON POITIERS, In librum Boethii de Trinitate;
PL 64, col. 1247 - 1300

GILSON, E. und PH. BÖHNER, Die Geschichte der christ-
lichen Philosophie von ihren Anfängen bis Nikolaus
von Cues, 2. Aufl. Paderborn 1952

GRABMANN, M., Aristoteles im zwölften Jahrhundert, in:
Mediaeval Studies 12 (1950), S. 123 - 162

GREGORY, T., Anima mundi. La filosofia di Guglielmo
di Conches e la scuola di Chartres (Publicazioni
dell'Istituto di filosofia dell'Università di
Roma 3), Florenz 1955

Platonismo medievale. Studi e Ricerche (Istituto storico ital. per il medio evo. Studi storici, fasc. 26 - 27), Rom 1958

Note et testi per la storia del platonismo medievale, in: Giorn. crit. della filos. ital. 34 (1953), S. 346 - 384

HADOT, P., La distinction de l'être et de l'étant dans le "De hebdomadibus" de Boèce, in: Die Metaphysik im Mittelalter (Miscell. Mediev. 2), Berlin 1963, S. 147 - 153

HARING, N. M., A hitherto unknown Commentary on Boethius' De Hebdomadibus written by Clarenbaldus of Arras, in: Mediaeval Studies 15 (1953), S. 212 - 221

A Commentary on Boethius' De Trinitate by Thierry of Chartres (Anonymus Berolinensis), in: AHDLM 23 (1956), S. 257 - 325 (Glossa super librum Boethii De S. Trinitate ed. S. 266 - 325)

Two Commentaries on Boethius' (De Trinitate and De Hebdomadibus) by Thierry of Chartres, in: AHDLM 27 (1960), S. 65 - 135 (Commentum super Boethium De Trinitate ed. S. 80 - 134; De Hebdomadibus ed. S. 134 - 136)

The Creation and the Creator of the World according to Thierry of Chartres and Clarenbaldus of Arras, in: AHDLM 22 (1955), S. 137 - 216 (Clarenbaldi Epistola ad Dominam ed. S. 183; Theoderici Carnotensis Tractatus ed. S. 184 - 200; Clarenbaldi Tractatulus ed. S. 200 - 216)

The Lectures of Thierry of Chartres on Boethius' De Trinitate, in: AHDLM 25 (1958), S. 113 - 226 (Lectiones in Boethii librum De Trinitate ed. S. 124 - 226)

Life and Works of Clarembald of Arras (Studies and Texts 10), Toronto 1965 (Epistola ad Odonem ed. S. 63 - 65; Tractatus super librum Boethii "De Trinitate" ed. S. 65 - 186; Expositio super librum Boethii "De Hebdomadibus" ed. S. 189 - 221; Epistola ad Dominam ed. S. 225 - 226; Tractatulus super librum Genesis ed. S. 226 - 249)

Thierry of Chartres and Dominicus Gundissalinus, in: Mediaeval Studies 26 (1964), S. 271 - 286 (Thierrys Einleitung zu seinem Kommentar zu "De inventione" ed. S. 281 - 286)

A Short Treatise on the Trinity from the School of Thierry of Chartres, in: Mediaeval Studies 18 (1956), S. 125 - 134 (Tractatus de Trinitate ed. S. 129 - 134)

HASKINS, CHARLES H., The Renaissance of the Twelfth Century, Cambridge 1927

Studies in the History of Mediaeval Science,
2. Aufl. Cambridge 1927

HAURÉAU, B., Histoire de la philosophie scolastique 1,
Paris 1872

in: Journal des Savants, Paris 1884, S. 516 f.
(Notiz über Thierry von Chartres als Autor des
von P. Thomas aufgefundenen Kommentares zu
"De inventione")

Mémoire sur quelques chanceliers de l'église de
Chartres, in: Mémoires de l'Institut Nat. de
France, Acad. des Inscript. et B. - L. 31, 2
(Paris 1884), S. 63 - 122

Mémoire sur quelques maîtres du XII^e siècle à
l'occasion d'une prose latine publiée par H. Th.
Wright, in: Mémoires de l'Institut Nat. de
France, Acad. des Inscript. et B. - L. 28, 2
(Paris 1876), S. 223 - 238

Notices et extraits des quelques manuscrits latins
de la Bibl. Nat. 1, Paris 1890 (S. 45 - 70 über
den Genesiskommentar Thierrys von Chartres;
Edition S. 52 - 68)

HELMAND VON FROLDMONT, In Natali Domini I; PL 212,
col. 486 - 498

HERMANN VON CARINTHIA, Praefatio zur Übersetzung des
Planisphaerions des Ptolemaios; ed. A. Clerval,
L'enseignement ..., S. 295 f. (J. - L. Heiberg,
Ptolomaei opera astronomica minora, Leipzig 1907,
S. CLXXXIII - VI)

Histoire littéraire de la France 12 und 13, Paris 1773
und 1814

HOFMEISTER, A., Studien über Otto von Freising, in:
Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche
Geschichtskunde 37 (1912), S. 99 - 161 und
S. 633 - 768

HUGO VON AMIENS, Tractatus in Hexaameron; ed. F. Le-
conte, Un commentaire scripturaire du XII^e siècle,
Le "Tractatus in Hexaameron" de Hugues d'Amiens,
in: AHDLMA 25 (1958), S. 227 - 294 (Text S. 236 - 294)

HUGO VON ST. VIKTOR, Didascalion; PL 176, col. 741 - 838

HUNT, R. W., The Introductions to the Artes in the
Twelfth Century, in: Studia Mediaevalia in hon.
R. J. Martin (Brügge 1948), S. 85 - 112

Studies on Priscian in the Eleventh and Twelfth
Centuries, in: Med. and Ren. Studies 1 (1941 - 43),
S. 194 - 231 und Med. and Ren. Studies 2 (1950 ,
S. 1 - 56 und S. 174 - 178

HUYGENS, R. B. C., Guillaume de Tyr étudiant. Un chapitre (XIX, 12) de son "Histoire" retrouvé, in: Latomus 21 (1962), S. 311 - 329

ISAAC, P., Le "Peri hermencias" on occident de Boèce à saint Thomas, in: Bibliothèque thomiste XXIX (1955)

JÄRSEN, W., Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius De Trinitate (Breslauer Studien zur hist. Theol. 8), Breslau 1926 (Kommentar des Clarenbaldus ed. S. 26* - 105*; Librum hunc auszugsweise ed. S. 3* - 25*; Genesiskommentar Thierrys von Chartres auszugsweise ed. S. 106* - 112*)

JAHNSEN, H., Kunst der Gotik, Hamburg 1957

JEAUMEAU, ED., Macrobie, source du platonisme chartrain, in: Studi Medievali, Ser. 3, 1 (1960), S. 3 - 24

Mathématiques et Trinité chez Thierry de Chartres, in: Die Metaphysik im Mittelalter (Miscellanea medievalia 2), Berlin 1963, S. 289 - 296

Simple notes sur la cosmogonie de Thierry de Chartres, in: Sophia 23 (1955), S. 172 - 183

Le Prologus in Eptatheucon de Thierry de Chartres, in: Mediaeval Studies 16 (1954), S. 171 - 175 (Prolog ed. S. 174 f.)

Un représentant du platonisme au XIIe siècle: maître Thierry de Chartres, in: Mem. de la Soc. archéol. d'Eure-et-Loire 20 (1954), S. 1 - 10

L'usage de la notion d'integumentum à travers les Gloses de Guillaume de Conches, in: AHDIMA 24 (1957), S. 35 - 100

Note sur l'école de Chartres, in: Studi medievali 3, Ser. 5/2 (1964), S. 821 - 865

JOHANNES VON SALISBURY, Epistola magistro Raimundo; PL 199, col. 159 A

Metalogicon; ed. Clem. C. J. Webb, Oxford 1929

Polieraticus; ed. Clem. C. J. Webb, Oxford 1909

JOHANNES SCOTTUS ERIUGENA, De divisione naturae; PL 122, col. 439 - 1022

KLIBANSKY, R., Platos Parmenides in the Middle Ages and the Renaissance. A Chapter in the History of Platonic Studies, in: Med. and Ren. Studies 1, 2 (1943), S. 281 - 330

The School of Chartres, in: Twelfth-Century Europe and the Foundations of Modern Society (Proceedings of a Symposium Sponsored by the Division of Humanities of the University of Wisconsin and the Wisconsin Inst. for Med. and Ren. Studies, Nov. 12 - 14, 1957); ed. M. Clagett, G. Post and R. Reynolds, Madison 1961, S. 3 - 14

- Peter Abailard and Bernhard of Clairvaux. A Letter by Abailard, in: *Med. and Rend. Studies* 5 (1961), S. 1 - 27
- KOCH, J., Augustinischer und dionysischer Neuplatonismus, in: *Kantstudien* 48, 2 (1956 - 57), S. 117 - 133
- LECLERCQ, J., Textes sur saint Bernard et Gilbert de la Porée, in: *Mediaeval Studies* 14 (1952)
- Liber Hermetis Mercurii Triplicis de vi rerum principis, ed. Th. Silverstein, *Liber Hermetis Mercurii Triplicis de vi rerum principis*, in: *AHDMA* 22 (1955), S. 217 - 302 (Text ed. S. 247 - 302)
- LIEBESCHÜTZ, H., Kosmologische Motive in der Bildungswelt der Frühscholastik, in: *Vorträge der Bibliothek Warburg* 1923 - 24, Berlin 1926, S. 83 ff.
- MACROBIUS, *Commentarii in somnium Scipionis*; ed. J. Willis, Leipzig 1963
- MANDONNET, P., *Siger de Brabant* 1, Löwen 1911
- MANITIUS, M., *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters* 3 (Iwan Müller, *Handbuch der klass. Altertumswissenschaften*, 9 vols), München 1931
- MARTÈNE, E. und U. DURAND, *Veterum Scriptorum Amplissima Collectio* 2, Paris 1724
- MASAI, F., Le catalogue d'Egmond et le Bruxellensis 10057 - 62, in: *Scriptorium* 5 (1951), S. 121 - 123
- Extraits du commentaire de Thierry de Chartres au De inventione de Cicéron und Apropos du commentaire de Thierry de Chartres au De inventione de Cicéron, in: *Scriptorium* 5 (1951), S. 117 - 120 und S. 308 f.
- MAURER, ARMAND, A., *Medieval Philosophy*, New York 1962
- McKEON, R., *Rhetoric in the Middle Ages*, in: *Speculum* XVII (1942), S. 1 - 32
- MERLET, L., *Lettres d'Ives de Chartres et d'autres personnages de son temps* (1087 - 1130), in: *Bibliothèque de l'École de Chartres*, 4. Ser., Bd. 1, Paris 1855, Neudruck Paris 1965, S. 443 - 471
- MERLET, L. und R. *Dignitaires de l'église Notre-Dame de Chartres, Listes chronologiques*, Chartres 1900
- Metamorphosis Goliae* (anonym); ed. Th. Wright, *The Latin Poems commonly attributed to Walter Mapes*, London 1841

- NICOLAUS VON CUES, *De docta ignorantia*, ed. E. Hoffmann und A. Klibansky, Leipzig 1932
- De Pace fidei*; ed. R. Klibansky und H. Bascour, in: *Med. and Ren. Stud.*, Suppl. 3, London 1956
- Obituaires de la Province de Sens 2*; ed. Aug. Molinier und Aug. Longnon, Paris 1906
- OTT, L., *Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik*, in: *Beiträge* 34 (1937)
- OTTO VON FREISING, *Gesta Friderici*; ed. Fr.-J. Schmale, Darmstadt 1965
- OSTLENDER, H., *Peter Abailards Theologia 'Summi Boni'*, in: *Beiträge* 35, 2 - 3 (1939) (Text ed. S. 1 - 108)
- PARÉ, G., A. BRUNET, P. TREMBLAY, *La renaissance du XIIe siècle. Les écoles et l'enseignement* (Publications de l'Institut d'études médiévales d'Ottawa 3), Paris - Ottawa 1933
- PARENT, J. M., *La doctrine de la création dans l'école de Chartres* (Publications de l'Institut d'études médiévales d'Ottawa 8), Paris - Ottawa 1938
- PETER ABAILLARD, *Dialectica*; ed. L. M. de Rijk (Wijsgerige Teksten en Studies), Assen 1956
- Expositio in epistolam Pauli ad Romanos*; PL 178, col. 783 - 978
- Historia calamitatum*; ed. J. T. Muckle, *Abailard's Letter of Consolation to a Friend (Historia calamitatum)*, in: *Mediaeval Studies* 12 (1950), S. 163 - 213 (Text ed. S. 175 - 211)
- Theologia Christiana*; PL 178, col. 1123 - 1330
- Theologia 'Summi Boni'*: s. OSTLENDER, H.
- PEZ, B., *Thesaurus Anecdotorum noviss.* 3, Augsburg 1721
- PLATO, *Opera*, rec. I. Burnet, Oxford 1900 ff.
- POOLE, R. L., *Illustrations of the History of Mediaeval Thought and Learning*, London 2. Aufl. 1920 (1. Aufl. 1884)
- The Masters of the School at Paris and Chartres in John of Salisbury's Time*, in: *The English Historical Review* 35 (1920), S. 321 - 342
- PSEUDO-BEDA, *Commentarius in librum Boethii De Trinitate* (In titulo); PL 95, col. 391 - 411
- PSEUDO-DIONYSIUS, *De divinis nominibus*; PG 3, col. 585 - 996

ROSCELIN VON COMPIEGNE, Epistola ad Petrum Abailarium;
ed. J. Reiners, Der Nominalismus in der Früh-
scholastik, in: Beiträge 8, 5 (1910), S. 65 - 80

SCHAARSCHMIDT, C., Johannes Saresberiensis,
Leipzig 1862

SCHNEIDER, A., Die abendländische Spekulation des
12. Jh.s in ihrem Verhältnis zur aristotelischen
und jüdisch-arabischen Philosophie, in: Beiträge
17, 4 (1915)

SEXTUS EMPIRICUS, Adversus dogmaticos libri quinque
(Adversus mathematicos VII - XI); ed. H. Kutsch-
mann, Leipzig 1914

SIKES, J. G., Peter Abailard, Cambridge 1932

SIMSON, O. VON, The Gothic Cathedral. Origins of
Gothic Architecture and the Medieval Concept of
Order, New York 1956. Deutsche überarbeitete
Ausgabe: Die gotische Kathedrale, Beiträge zu
ihrer Entstehung und Bedeutung, Darmstadt 1968

SUGER, ABT VON ST. DENIS, De consecratione ecclesiae;
PL 186, col. 1239 - 1254

SURINGAR, W. H. D., Fragmentum scholiastae inediti ad
Ciceronem De inventione rhetorica, in: Historia
critica scholiastarum latinorum, pars prima,
Leyden 1834, S. 213 - 252

THIERRY VON CHARTRES, Glossa super Ciceronem De inven-
tione rhetorica: s. SURINGAR, W. H. D., BÜCHELER,
F., DELHAYE, PH., ELLIS, R., FRIEDLÄNDER, L.,
HARING, N. M., Thierry of Chartres and Dominicus
Gundissalinus und THOMAS, P., Un commentaire ...

Heptateuchon (Prolog): s. JEAUNEAU, E., Le Pro-
logue ...

Tractatus (De septem diebus; früher zitiert als
De sex dierum operibus): s. HARING, N. M., The
Creation ..., HAUJREAU, B., Notices et extraits ...
und JANSEN, W., Der Kommentar ...

THIERRY VON CHARTRES zugeschrieben, Commentum super
Boethium De Trinitate (Librum hunc): s. HARING,
N. M., Two Commentaries on Boethius ... und
JANSEN, W., Der Kommentar ...

Glossa super librum Boethii De S. Trinitate
(Anonymus Berolinensis): s. HARING, N. M.,
A Commentary on Boethius' De Trinitate by Thierry
of Chartres

De hebdomadibus: s. HARING, N. M., Two Commentaries
on Boethius ...

Lectiones in Boethii librum De Trinitate (Quae sit):
s. HARING, N. M., The Lectures ...

THOMAS, P., Deux citations du jurisconsulte Paul, in:
Revue de l'instruction publique en Belgique 21
(1878), S. 30 - 31

Un commentaire du M. A. sur la rhétorique de
Cicéron, in: Melanges Charles Graux, Paris 1884,
S. 41 - 45 (enthält Vorwort und Auszüge aus dem
Kommentar Thierrys von Chartres zu "De inventione")

Tractatus de Trinitate (anonym): s. MARLING, W. M.,
A Short Treatise on the Trinity ...

VENNET, A., Une épitaphe inédite de Thierry de
Chartres, in: Recueil de travaux offert à M. Clo-
vis Brunel (Mém. et docum. publ. par la Soc. de
l'École des chartes 12, 1 - 2), Paris 1955,
S. 660 - 670 (Epitaph ed. S. 669 f.)

WALTER VON MORTAGNE, Epistola ad magistrum Theodoricum;
ed. D. L. d'Achery, Spicilegium sive Collectio
vet. aliquot Script. 3, 3. Aufl. Paris 1723,
S. 522

WASZINK, J. H. (ed.), Timaeus a Calcidio translatus
commentarioque instructus (Corp. Plat. Medii
Aevi: Plato lat. 4), London - Leyden 1962

WEBB, C. C. J., John of Salisbury, London 1932

WILHELM VON CONCHES, Dragmaticon philosophiae; ed.
Guil. Grataroli, Dialogus de substantiis physicis
confectus a Vuillelmo aneponymo philosopho,
Straßburg 1567

Glosae super Platonem; ed. E. Jeauneau (Textes
philos. du moyen âge 15), Paris 1965

Philosophia mundi; PL 172, col. 39 - 102 (unter
den Werken des Hon. von Autun)

WILHELM VON ST. THIERRY, Epistola de erroribus
Guillelmi de Conchis ad Sanctum Bernardum; PL 180,
col. 333 - 340

WILPERT, P., Zwei aristotelische Frühschriften, Regens-
burg 1949

WULF, M. DE, Histoire de la philosophie médiévale 1,
5. Auflage, Löwen 1924

Le panthéisme chartrain, in: Beiträge, Suppl. 3, 1
(1935), S. 282 - 288

Lebenslauf

Am 11. Juni 1938 wurde ich als erstes Kind des Schachtmeisters Vonrad Stollenwerk und seiner Ehefrau Maria geb. Müller in Woffelsbach/Eifel geboren. Gemäß dem röm.-kath. Bekenntnis meiner Eltern wurde ich getauft und erzogen.

Die Volksschule besuchte ich 1944 kurze Zeit in Woffelsbach und dann - nach Unterbrechung des Unterrichtes infolge der Kriegereignisse - in Gemünd-Wolfgarten von Ostern 1946 bis Ostern 1950. Danach war ich Schülerin des Städtischen Gymnasiums in Schleiden, wo ich im März 1959 meine Reifeprüfung ablegte.

Vom WS 1959/60 bis zum WS 1970/71 studierte ich an der Universität Köln. Das SS 1961 verbrachte ich als Austauschstudentin an der Freien Universität in Berlin. In den ersten Semestern studierte ich neben Germanistik, Philosophie und Pädagogik auch Geschichte, Kunstgeschichte, Altphilologie und Soziologie. Dann konzentrierte ich mich auf die Fächer Philosophie, Germanistik und Pädagogik. Im WS 1963/64 legte ich die Vorprüfung für das Lehramt an höheren Schulen ab.

Philosophie studierte ich bei den Herren Professoren Dr. Biemel, Dr. Landgrebe, Dr. Volkmann-Schluck, Dr. Weischedel, Dr. Wilpert und Dr. Zimmermann. Meine Lehrer in Germanistik waren die Herren Professoren Dr. Binder, Dr. Böckmann, Dr. Emrich, Dr. Fricke, Dr. Gruenter, Dr. Hinck, Dr. Quint und Dr. Schützeichel. Pädagogik hörte ich bei den Herren Professoren Dr. Drechsler, Dr. Groothoff, Dr. Holzapfel und Dr. Menze.

Die Anregung zu meiner Dissertation und die erste Anleitung bei der Arbeit erhielt ich von Herrn Prof. Dr. P. Wilpert. Nach seinem Tode im Dezember 1966 übernahm Herr Prof. Dr. A. Zimmermann die weitere Betreuung meiner Dissertation. Diesen Lehrern schulde ich besonderen Dank. Auch Herrn Prof. Dr. J. Rathofer danke ich für seine Ratschläge bei der Fertigstellung der Arbeit. Vor allem aber danke ich meinen Eltern, ohne deren aufopfernde Liebe ich diese Arbeit nicht hätte beenden können.